„O reevaluare provocatoare și ambițioasă a istoriei secolului XX.“ — John Gray, *Times Literary Supplement*

ISTORIE CONTEMPORANĂ

VLADIMIR TISMĂNEANU

DIAVOLUL ÎN ISTORIE

COMUNISM, FASCISM și câteva lecţii ale secolului XX

HUMANITAS

ISTORIE
CONTEMPORANĂ

Vladimir Tismăneanu este profesor de științe politice la Universitatea Maryland. În perioada martie–decembrie 2006 a fost președintele Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România. Între februarie 2010 și mai 2012 a fost președintele Consiliului Științific al Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului și Memoria Exilului Românesc (IICCMER). În 2007 a primit din partea Universității Maryland *Distinguished International Service Award*, iar Asociația Americană de Științe Politice i-a acordat certificatul pentru merite excepționale în predarea științelor politice. Deține titlul de doctor *honoris causa* al Universității de Vest din Timișoara (2002) și al Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative din București (2003). În iulie 2011, președintele Traian Băsescu i-a conferit Ordinul Național pentru Merit în grad de Mare Ofițer pentru eforturile susținute de promovare a democrației în România.

Volume publicate (selecție): *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel* (Free Press, 1992 și 1993; Polirom, 1997 și 2007); *Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa postcomunistă* (Princeton University Press, 1998 și 2009; Polirom, 1999); *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc* (University of California Press, 2003; Polirom, 2005; în 2004, Premiul Barbara Jelavich din partea American Association for the Advancement of Slavic Studies, ca lucrare excepțională în domeniul istoriei Europei de Răsărit și Centrale); *The Devil in History: Communism, Fascism, and Some Lessons of the Twentieth Century* (University of California Press, 2012). Coeditor, împreună cu Dorin Dobrincu și Cristian Vasile, al *Raportului Final al Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România* (Humanitas, 2007); coeditor, împreună cu Bogdan C. Iacob, al volumului *The End and the Beginning: The Revolutions of 1989 and the Resurgence of History* (Central European University Press, 2012).

Alte volume apărute la Editura Humanitas: *Fantoma lui Gheorghiu-Dej* (2008); *Perfectul acrobat. Leonte Răutu, măștile răului* (în colaborare cu Cristian Vasile, 2008); *Despre 1989. Naufragiul Utopiei* (2009); *Despre comunism. Destinul unei religii politice* (2011); *Lumea secretă a nomenclaturii. Amintiri, dezvăluiri, portrete* (2012); *Cartea președinților* (în colaborare cu Cristian Pătrășconiu, 2013).

VLADIMIR TISMĂNEANU

DIAVOLUL ÎN ISTORIE

COMUNISM, FASCISM
şi câteva lecţii ale secolului XX

Traducere din limba engleză și indice de
MARIUS STAN


HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Adina Săucan
Coperta: Angela Rotaru
Corector: Cristina Jelescu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Andreea Dobreci, Carmen Petrescu

Vladimir Tismăneanu
The Devil in History. Communism, Fascism, and Some Lessons of the Twentieth Century

ISBN 978-973-50-4247-9 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

*În memoria lui Tony Judt, Leszek Kołakowski
și Robert C. Tucker, mari cărturari și intelectuali
eminenți, ale căror scrieri au inspirat multe dintre
reflecțiile acestui volum.*

Cuprins

Cuvânt înainte

Această carte vorbește despre pasiuni politice, radicalism, idealuri utopice și consecințele lor catastrofale din cadrul teribilelor experimente de inginerie socială de pe parcursul secolului XX. Și mai precis, cartea reprezintă încercarea de a schița și explica ceea ce Hannah Arendt numea „furtunile ideologice" ale unui secol neîntrecut în violență, hybris, cruzime și sacrificii umane. Am început să meditez asupra acestor chestiuni încă de pe vremea adolescenței trăite într-o Românie comunistă, atunci când am citit un exemplar clandestin din romanul lui Arthur Koestler *Întuneric la amiază**. Am apărut pe lume după cel de-al Doilea Război Mondial din părinți revoluționari care îmbrățișaseră înainte de război valorile comuniste antifasciste. Ei au luptat în rândurile Brigăzilor Internaționale în timpul Războiului Civil spaniol, acolo unde tatăl meu și-a pierdut brațul drept, la vârsta de 24 de ani, în momentul unei confruntări de pe fluviul Ebru; mama mea – care urma o școală medicală – a contribuit la efortul de luptă ca asistentă. Am crescut ascultând nenumărate conversații despre figuri importante ale comunismului mondial, precum și despre atrocitățile staliniste. Numele unor Palmiro Togliatti, Rudolf Slánský, Maurice Thorez, Iosip Broz Tito, Ana Pauker sau Dolores Ibárruri erau frecvent șoptite în timpul conversațiilor la cină.

Mai târziu, pe când eram student la sociologie la Universitatea din București, am ignorat apelurile oficiale care propovăduiau neîncrederea în „ideologia burgheză" și am făcut tot ce mi-a stat în putință pentru a intra în posesia unor cărți interzise semnate de Milovan Djilas, Karl Jaspers, Hannah Arendt, Raymond Aron, Isaiah Berlin, Karl Popper, Leszek Kołakowski și alți gânditori antitotalitari. În fața absurdităților grotești născute din comunismul dinastic al lui

---

* Arthur Koestler, *Întuneric la amiază*, trad. de Sanda Aronescu, Editura Humanitas, București, 2002 (n.tr.).

Nicolae Ceaușescu, mi-am dat seama că trăiam într-un regim totalitar condus de un lider rupt de realitate și care exercita un control absolut asupra populației prin intermediul Partidului Comunist și al poliției secrete. Tocmai din acest motiv am și fost din ce în ce mai mult interesat de tradițiile ocultate ale marxismului occidental și de încercările teoreticienilor Școlii de la Frankfurt de a reabilita subiectivitatea. Teza mea de doctorat, susținută în 1980, se intitula *Revoluție și rațiune critică: teoria politică a Școlii de la Frankfurt și radicalismul de stânga contemporan*. Din scrierile lui Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Erich Fromm, Max Horkheimer și Herbert Marcuse, am învățat despre frământările negativității în epoca administrării totale și a alienării ineluctabile. Am citit György Lukács, Karl Korsch și Antonio Gramsci și am găsit în ideile lor (în special în scrierile de tinerețe) un antidot la optimismul absurd al marxism-leninismului.

Deși România era un stat socialist credincios doctrinei marxiste și, prin urmare, un stat – cel puțin aparent – al stângii politice, partidul conducător a început (mai ales după 1960) să îmbrățișeze teme, motive și obsesii ale extremei-dreapta interbelice. Când Nicolae Ceaușescu a venit la putere în 1965, această tendință a luat amploare, iar ideologia a ajuns să amalgameze un leninism rezidual cu un fascism nemărturisit, deși inconfundabil. Dar acesta era un paradox doar în aparență. Ani mai târziu, atunci când am citit admirabila biografie a lui Stalin semnată de Robert C. Tucker, am rămas impresionat de splendida sa analiză a „bolșevismului de extremă dreapta". Asemenea Uniunii Sovietice după 1945, sau Poloniei în timpul ultimilor ani ai conducerii lui Władisław Gomułka, odată cu ascensiunea la putere a facțiunii ultranaționaliste a partizanilor, condusă de generalul Mieczysław Moczar, ministru al afacerilor interne, regimul comunist românesc devenea din ce în ce mai idiosincratic, xenofob și antisemit. Când mi-am publicat, în 2003, istoria politică a comunismului românesc, am folosit un termen-cheie pentru această hibridizare: național-stalinism. De-a lungul tuturor acestor ani am meditat la afinitățile profunde pe care le au aceste două mișcări și ideologii aparent ireconciliabile. Am ajuns la concluzia că, în vremuri de anomie morală și culturală, comunismul și fascismul pot fuziona într-o sinteză barocă. Comunismul *nu* este fascism, iar fascismul *nu* înseamnă comunism. Fiecare experiment totalitar își avea propriile atribute ireductibile, deși ele împărtășeau un număr de fobii, obsesii și resentimente care puteau genera alianțe toxice precum

pactul nazisto-sovietic din august 1939. Mai mult decât atât, proximitatea lor geografică a permis desfășurarea unor practici genocidare (între 1930 și 1945) în ceea ce Timothy Snyder a numit „tărâmul morții“ (*Bloodlands*), practici care au făcut aproximativ 14 milioane de victime umane. Nenorocirea a început cu războiul lui Stalin împotriva țăranilor, în special în Ucraina, și a culminat cu oroarea absolută a Holocaustului.

Această carte vorbește despre modul în care au prins substanță principiile diabolice nihiliste ale supunerii și condiționării umane în numele unor obiective presupus imaculate și purificatoare. Nu este un tratat istoric (deși istoria e prezentă în fiecare pagină), ci mai degrabă o interpretare politico-filozofică asupra aspirațiilor utopice maximaliste care au putut face posibil coșmarul lagărelor sovietice și naziste de tipul Kolîma sau Auschwitz. Sunt puse aici în discuție similitudinile semnificative, distincțiile clar ireductibile, precum și reverberațiile contemporane ale acestor tiranii totalitare. Sunt examinate totodată deradicalizarea regimurilor de tip sovietic, epuizarea pasiunii ideologice și nașterea expresiilor alternative, orientate civic, ale sensibilității democratice. Scopul prezentei cărți este acela de a le oferi cititorilor (studenți, jurnaliști, istorici, politologi, filozofi și publicul larg) câteva concluzii despre o perioadă dezastruoasă pe care nici un cuvânt nu o poate surprinde cu atâta acuratețe și neliniște precum picturile artistului german Anselm Kiefer. Aidoma acelor tablouri, secolul XX a lăsat în urmă peisaje devastate încărcate de cadavre, iluzii sfărâmate, mituri eșuate, promisiuni trădate și memorii desfigurate.

Multe dintre ideile cărții au fost discutate cu regretatul meu prieten, marele istoric Tony Judt. Am avut, de asemenea, privilegiul de a mă lansa în numeroase conversații cu unul dintre cei mai avizați analiști ai marxismului și comunismului sovietic, Robert C. Tucker. Atât Judt, cât și Tucker au subliniat rolul covârșitor al ideilor în istorie și au avertizat asupra oricărei forme de determinism pozitivist. Tot ei au vorbit despre fragilitatea valorilor liberale și despre obligația de a nu renunța, de a continua lupta întru protejarea acestor valori, în condiții vitrege. Gânditorul polonez Leszek Kołakowski, adesea descris, pe bună dreptate, ca filozof al Solidarității, a avut la rându-i o influență importantă în procesul de conturare a propriilor mele concepții. Am fost cel dintâi care a tradus un eseu al lui Kołakowski în limba română, la sfârșitul anilor ’80, în revista culturală alternativă *Agora*, care era publicată în Statele Unite, editată de poetul

disident Dorin Tudoran și distribuită ilegal în România. I-am trimis un exemplar lui Leszek Kołakowski, care mi-a răspuns printr-o minunată scrisoare, spunând că, deși nu citea în română, a reușit să înțeleagă scurta mea introducere folosindu-se de latina și franceza pe care le știa. Unul dintre marile proiecte pe care le-am întreprins în România postcomunistă a constat în coordonarea publicării traducerii minunatei sale trilogii despre principalele curente ale marxismului. Nimeni nu a înțeles mai bine ca Leszek Kołakowski prezența înspăimântătoare a diavolului în experimentele totalitare ale secolului XX. Toți trei și-au păstrat speranța că omenirea ar putea asimila câteva lecții din aceste catastrofe. Dedic prezenta carte memoriei acestor trei mari gânditori.

O asemenea sinteză nu poate fi realizată în câțiva ani. Excesiv de optimist, am semnat un contract cu University of California Press în anul 2004, fiind convins că voi termina cartea până la sfârșitul anului următor. Mi-am dat seama apoi că erau încă destule chestiuni la care trebuia să mai reflectez. În anii care au urmat, m-am implicat în efortul instituțional de analiză a dictaturii comuniste din România. Am aflat detalii terifiante despre tehnicile staliniste de distrugere folosite de către comuniștii români. Munca la această carte a început în 2001, atunci când Tony Judt mi-a oferit șansa de a petrece o lună de zile la Institutul Remarque din cadrul Universității New York, unde am ținut o prelegere pe teme direct legate de acest volum, concentrându-mă pe polemicile franceze din jurul *Cărții negre a comunismului*. Mi-am continuat cercetarea în iunie 2002 în calitate de bursier pentru o lună de zile la Institutul pentru Științele Omului (IWM) din Viena. În ianuarie 2003 am fost bursier al Institutului pentru Științe Umaniste din cadrul Universității Indiana, acolo unde am ținut o prelegere despre tentația totalitară și unde am beneficiat de comentariile pătrunzătoare ale lui Jeffrey C. Isaac. În intervalul 2008–2009, în calitate de cercetător-invitat al Centrului Internațional Woodrow Wilson pentru bursieri, am desfășurat o cercetare asupra radicalismului utopic al secolului XX, precum și asupra justiției morale în România postcomunistă. Tot cu această ocazie am beneficiat și de excepționalele aptitudini de cercetare ale celor doi asistenți ai mei, Eliza Gheorghe și Mark Moll. În tot acest timp au continuat să apară pe piață cărți care m-au făcut să regândesc câteva dintre ipotezele inițiale, cărți dintre care aș menționa-o pe cea inovatoare a lui Robert Gellately, *Lenin, Stalin, Hitler: The Age of Social Catastrophe* (2007), pe care am recenzat-o în remarcabila

revistă *Kritika*. Un alt volum important a fost și *Beyond Totalitarianism* (2009), editat de Sheila Fitzpatrick și Michael Geyer. În aprilie 2009, Timothy Snyder m-a invitat să particip în cadrul seminarului „Hitler and Stalin: Comparisons Renewed“ de la Universitatea Yale, unde am schimbat impresii cu mai mulți distinși cercetători, printre care Saul Friedländer, Norman Naimark, Lynne Viola și Amir Weiner. De-a lungul acestor ani, prin maniera sa delicată de încurajare, Stanley Holwitz – cel care a editat splendid cartea mea *Stalinism for All Seasons** la University of California Press (2003) – a ținut să se intereseze de soarta manuscrisului. Am continuat să-l asigur că nu am uitat de el. De fapt, m-am gândit necontenit doar la acesta, iar în martie 2010 am ținut o prelegere la Berkeley – University of California, intitulată „Diavolul în istorie“, care trecea în revistă ideile publicate aici, în prolog. Apoi, ca urmare a acelei prezentări, am avut lungi discuții cu istoricii John Connelly și Yuri Slezkine, cei care mi-au oferit sugestii extrem de incitante.

În cele din urmă, în februarie 2011, manuscrisul era finalizat. I l-am trimis lui Niels Hooper, de la University of California Press, care și-a manifestat interesul pentru proiect. Am primit două recenzii extrem de pertinente și am urmat multe dintre sugestiile recenzenților, în special cele legate de punerea unui accent mai mare pe natura aparte a venerației bolșevicilor față de partid, pe legăturile dintre Marx și Lenin, precum și pe încă extraordinara pasiune a unor intelectuali importanți pentru utopia comunistă. De asemenea, am dezvoltat multe dintre ideile prezente în carte în articole apărute începând cu 2005 în paginile publicației *Times Literary Supplement*, precum și în eseurile apărute în excelenta publicație mensuală românească *Idei în dialog*, îngrijită de eminentul filozof Horia-Roman Patapievici.

Această reușită nu ar fi fost posibilă fără angajamentul entuziast și cercetarea creativă oferite de Bogdan Cristian Iacob, absolvent al Universității Central Europene (unde și-a susținut public teza de doctorat, în iunie 2011), cel care mi-a devenit cel mai apropiat colaborator în anul 2007. Doresc să aduc mulțumirile mele cordiale tuturor acelora care, de-a lungul anilor, mi-au fost parteneri generoși în acest demers. Înainte de toate, îmi exprim recunoștința față de soția mea, Mary Sladek, și față de fiul meu, Adam Volo Tismăneanu,

* Vladimir Tismăneanu, *Stalinism pentru eternitate*, trad. de Cristina Petrescu și Dragoș Petrescu, postfață de Mircea Mihăieș, Editura Polirom, Iași, 2005 (n.tr.).

cu care am purtat nesfârșite discuții despre monștrii totalitari și moștenirile lor. Mary a citit varii ciorne ale acestei cărți și mi-a oferit sugestii utile. Iar în diferite ocazii, Adam m-a rugat să explic similitudinile și diferențele dintre Hitler și Stalin. Și, asemenea multora dintre noi, încă se întreabă care a fost mai rău. Merită fără îndoială o mențiune specială prietenii intelectuali și colegii (incluzând aici și pe unii care nu mai sunt printre noi) ale căror idei și sugestii m-au ajutat să-mi croiesc propriile interpretări: Bradley Abrams, Dragoș Paul Aligică, Cătălin Avramescu, Matei Călinescu, Daniel Chirot, Aurelian Crăiuțu, John Connelly, Michael David-Fox, Karen Dawisha, Ferenc Fehér, Dan Gallin, Pierre Hassner, Agnes Heller, Jeffrey Herf, Paul Hollander, Dick Howard, Charles Gati, Irena Grudzinska-Gross, Jan T. Gross, Jeffrey C. Isaac, Constantin Iordachi, Ken Jowitt, Tony Judt, Bart Kaminski, Gail Kligman, Mark Kramer, Claude Lefort, Gabriel Liiceanu, Mark Lichbach, Monica Lovinescu, Steven Lukes, Daniel Mahoney, Adam Michnik, Mircea Mihăieș, Iulia Motoc, Vlad Mureșan, Mihail Neamțu, Virgil Nemoianu, Martin Palouš, Horia-Roman Patapievici, Marta Petreu, Andrei Pleșu, Cristian Preda, Ilya Prizel, Saskia Sassen, Marci Shore, Timothy Snyder, Vladimir Solonari, Ioan Stanomir, Radu Stern, Valeriu Stoica, Mihai Șora, Gale Stokes, Robert C. Tucker, Cristian Vasile, Christina Zarifopol-Illias, Viktor Zaslavsky, Vladislav Zubok, Annette Wieviorka. Mulțumiri speciale și absolvenților mei de la Universitatea din Maryland care mi-au fost parteneri de dialog remarcabili în timpul seminariilor despre marxism, bolșevism, fascism, nazism și semnificațiile radicalismului politic.

10 octombrie 2011

PROLOG

Dictatori totalitari și hybris ideologic

> Când am folosit imaginea Iadului, nu am dorit să fie alegorică, ci literală: pare de domeniul evidenței că oamenii care și-au pierdut credința în Paradis nu vor fi capabili să-l construiască pe pământ; dar nu mai este la fel de sigur că aceia care și-au pierdut convingerea în Iad ca loc al vieții de apoi nu ar fi dornici și capabili să creeze pe pământ imitații exacte a ceea ce oamenii obișnuiau să creadă despre Iad. În acest sens, cred că descrierea lagărelor ca Iad pe pământ este mult mai „obiectivă“, adică mult mai corespunzătoare esenței lor decât enunțurile de natură pur sociologică sau psihologică.
>
> Hannah Arendt, *Essays in Understanding*

Nici un veac nu a fost martor și nu a cunoscut atât de multe suferințe cumplite, atâta ură organizată și violență devastatoare precum secolul XX. Lagărele de concentrare au reprezentat forma extremă de umilire a ființelor umane, de distrugere a identității lor, de dezumanizare ineluctabilă și anihilare în masă. Nici comunismul, nici nazismul nu pot fi înțelese fără a ține cont de esența a ceea ce Albert Camus a numit cândva *l'univers concentrationnaire*. În cartea sa *Mai este oare acesta un om?* scriitorul italian Primo Levi, supraviețuitor al Auschwitz-ului, scria:

> Probabil că este imposibil de înțeles, ba probabil că nimeni nici nu ar trebui măcar să încerce, din moment ce a înțelege înseamnă aproape a scuza. Să mă explic: a „înțelege“ o intenție și acțiune umană înseamnă (chiar și etimologic) a o cuprinde, a-i cuprinde autorul prin substituire, identificându-te cu el. Acum, nici o persoană normală nu s-ar putea vreodată transpune în pielea unor Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann și nenumărați alții. În vreme ce asta ne îngrozește, este totodată și o ușurare, de vreme ce cuvintele lor (și de asemenea, vai, faptele lor) ar trebui probabil să rămână la fel de bine în afara înțelegerii noastre. Acele vorbe și fapte sunt inumane, într-adevăr anti-umane, fără precedent istoric și de abia comparabile cu cele mai nemiloase manifestări ale luptei biologice pentru supraviețuire.[1]

În România stalinistă, între 1949 și 1951, a avut loc un experiment diabolic menit să-i transforme pe cei șase sute de deținuți ai

penitenciarului Pitești (toți, studenți arestați pentru activități antiregim reale sau doar închipuite) în „oameni noi“. Metoda, inspirată, se pare, din învățăturile pedagogului sovietic Anton Makarenko și preluată de poliția secretă a Uniunii Sovietice și a sateliților ei, ar fi trebuit să transforme victimele în înșiși torționarii lor și, prin urmare, în „educatori“. O grupare de colaboratori ai regimului, condusă de un fost legionar arestat în 1948 sub acuzația de a fi mințit în privința trecutului său, s-a angrenat în violențe de nedescris, barbare, împotriva propriilor colegi de detenție, care au experimentat două niveluri de transformare: reeducarea externă și cea internă, atunci când victima devenea torționar. Existau doar două posibilități pentru acești deținuți: să devină complici, sau să moară în condiții îngrozitoare. De fapt, după cum spunea unul dintre puținii supraviețuitori ai acestui lugubru experiment, mai exista și o a treia cale: să-ți pierzi mințile.

Ceea ce s-a petrecut în lagărele naziste și comuniste (Pitești a fost, practic, o astfel de instituție) era menit să distrugă trăsături de bază ale omului precum compasiunea, înțelegerea și solidaritatea.[2] Istoricul Timothy Snyder își încheie în mod minunat lucrarea fundamentală *Bloodlands**, spunând că „regimurile nazist și sovietic au transformat oamenii în cifre… Misiunea noastră, ca umaniști, este să transformăm din nou cifrele în oameni“[3]. La baza acestor orori a stat convingerea că oamenii pot deveni obiectul unei inginerii sociale radicale dirijate de custozi autointitulați ai fericirii universale. Iar ca să parafrazăm un istoric, secolul XX a ajuns să fie distructiv odată ce „prezumția conștientă istoric potrivit căreia întâmplarea abundă și trebuie să fie dirijată, că haosul este pe cale să se înstăpânească și că trebuie depășit, că societatea poate fi proiectată și revoluția înfăptuită“[4] a devenit justificare pentru sacralizarea *politicului* și l-a transformat într-un substitut al religiilor tradiționale. Această carte este o lucrare cuprinzătoare și comparatistă asupra originilor intelectuale, crimelor și eșecului mișcărilor totalitare radicale care au pustiit veacul trecut: comunismul și fascismul. De aceea, ea pornește de la premisa că în această „epocă a extremelor“ (Hobsbawm) chestiunea răului este problema fundamentală.[5]

Pentru filozoful polonez Leszek Kołakowski, bolșevismul și fascismul au reprezentat două incarnări ale prezenței funeste a diavolului

---

* Timothy Snyder, *Tărâmul morții. Europa între Hitler și Stalin*, trad. de Dana Ligia Ilin, Editura Humanitas, București, 2012 (n.tr.).

în istorie: „Diavolul [...] a inventat state ideologice, adică state a căror legitimitate se bazează pe faptul că stăpânitorii lor sunt și deținătorii adevărului. Cine se opune unui asemenea stat sau sistemului său este dușmanul adevărului.“[6] Ambele mișcări au pretins să purifice omenirea de agenții corupției, decadenței și disoluției și să redea o presupus pierdută unitate a oamenilor (excluzându-i, desigur, pe cei percepuți ca subumani, inamici sociali și de rasă). Pentru comuniști, demonul era reprezentat de proprietatea privată, burghezie, preoți, culaci. Naziștii au identificat drept surse ale tuturor calamităților „plaga“ evreiască, „iudeo-bolșevismul“, „iudeo-plutocrația“ și marxismul. Fascismul (și varianta lui radicală, nazismul) a fost ferm anticomunist. În anii ’30, stalinismul a transformat antifascismul într-un pilon al propagandei sale, seducându-i pe intelectuali și galvanizând mișcările de rezistență de pretutindeni. Într-adevăr, în absența retoricii antifasciste, este greu de imaginat că stalinismul ar fi devenit un asemenea magnet pentru atât de mulți indivizi, altfel inteligenți și raționali. Acești oameni erau convinși că, prin sprijinirea fronturilor populare, în special în timpul Războiului Civil spaniol, se opuneau barbariei naziste. Mașina de propagandă a Internaționalei Comuniste apăra drepturile omului împotriva atrocităților abominabile comise de naziști, mascând faptul că, până în 1939, cele mai multe crime în masă din Europa fuseseră în realitate comise de către staliniști, în URSS.[7]

Ambele mișcări partinice revoluționare au detestat și au denunțat liberalismul, democrația și parlamentarismul ca forme de degradare a adevăratei politici, cea care ar transcende în fapt toate clivajele prin consacrarea unor comunități perfecte (caracterizate de absența claselor și unificarea raselor). Fundamental ateiste, atât comunismul, cât și fascismul și-au amenajat obiectivele politice în discursuri străbătute de o pretinsă emancipare, acționând ca religii politice menite să elibereze individul de obligațiile moralei și legalității tradiționale.[8] Pentru a apela la terminologia gânditorului politic italian Emilio Gentile, ambele au fost forme de sacralizare a politicului, cu o trăsătură unică și integralistă ce respingea „coexistența cu alte ideologii și mișcări politice“, nega „autonomia individului cu privire la grup“, prescria „respectarea obligatorie a preceptelor [lor] și participarea la cultul [lor] politic“ și consfințea „violența ca armă legitimă a luptei împotriva dușmanilor și instrument de regenerare“[9]. În universul acestor mișcări politice, răul a purtat numele acelora care au refuzat, au respins sau nu s-au calificat pentru iluminarea furnizată

de infailibilele doctrine de partid. În privința totalitarismului de stânga, istoricul Igal Halfin furnizează o excelentă formulare: „Glorificarea istoriei comuniste – omenirea ținându-se de mână și mărșăluind către un paradis fără clase – nu poate fi așadar disociată de încercarea sistematică a lui Stalin de a-i elimina pe cei care au ajuns cu bine la izvorul marxist, dar au refuzat să se adape din el."[10] Sau, raportându-ne la nazism, evreii au incarnat răul, în accepțiunea lui Hitler, prin simplul fapt că, pentru el, s-au încadrat sub limita umanității. Aceștia erau concomitent lași și omnipotenți, capitaliști și comuniști, ostentativi și insidioși și așa mai departe. După vizionarea alături de Goebbels a pretinsului documentar *Eternul evreu* (*Der ewige Jude*), un exemplu de oribilă propagandă brută, dictatorul german a conchis că „aceștia nu mai sunt ființe umane. Sunt animale. Prin urmare, nu este o misiune umanitară, ci una chirurgicală. Altminteri Europa va pieri de boala iudaică"[11].

Explicațiile psihologice și psihopatologice legate de aceste regimuri criminale nemaivăzute nu sunt suficiente. Deși Stalin și Hitler au fost indiscutabil mânați de impulsuri paranoide exclusive și extremiste, ar fi greu să-l privim pe Lenin ca pe un individ dezechilibrat mintal. La drept vorbind, până și un critic ferm al bolșevismului precum filozoful creștin existențialist Nikolai Berdiaev l-a privit pe Lenin ca pe o personalitate paradoxală, un revoluționar antidemocratic și neoiacobin, dar și ca pe un individ animat de setea pentru egalitate și chiar de o pasiune pentru libertate. În plus, o dilemă suplimentară care bântuie orice încercare de a înțelege ororile secolului XX rezidă în dificultatea de a aprofunda „nivelul de depravare patologică acceptat, aprobat și susținut de către mase întregi de oameni – incluzându-i aici și pe cei foarte inteligenți –,și care a ajuns să fie privită ca o practică normală și justificabilă"[12]. În acest punct devine esențială înțelegerea fascismului și a pasiunii revoluționare a comunismului. Tocmai acest spirit al transformării radicale și înnoirii a mobilizat masele care au dus înainte ambele mișcări de-a lungul existenței lor. Fascismul și comunismul au fost întrupări sau materializări ale unei „experiențe revoluționare a situării pe marginea istoriei și a schimbării cursului ei în mod proactiv, eliberată de constrângerile timpului «normal» și moralității «convenționale»"[13]. Ambele s-au născut printre ruinele Primului Război Mondial, într-o Europă ce părea să fi intrat într-o nouă eră în care politicul trebuia să fie radical reorientat înspre zorii glorioși ai noilor civilizații de stânga sau de dreapta.

În realitate, catastrofa a început anterior, în viziunea bolșevică apocaliptică a unei rupturi fără precedent cu toate valorile și tradițiile liberale, incluzând aici etosul pluralist al social-democrației internaționale. Mergând dincolo de comparațiile consacrate dintre Hitler și Stalin, istoricul Robert Gellately l-a readus pe Lenin în istoria mișcărilor politice totalitare în postura de adevărat arhitect al dictaturii bolșevice, adevăratul fondator al sistemului de gulag, un ideolog înflăcărat și convins că partidului său de avangardă (o invenție politică revoluționară care a dinamitat praxisul social-democrației internaționale) i s-a încredințat – de către o istorie definită aproape mistic – misiunea de a-și atinge obiectivele și de a ferici pentru totdeauna omenirea, indiferent de costurile umane. Iar costurile au fost într-adevăr înfricoșătoare, sfidând capacitatea noastră de reprezentare. Amestecul de fanatism ideologic și resentiment covârșitor explică în mare parte ambițiile distructive ale lui Lenin. Acesta nu a fost doar fondatorul propagandei politice, preotul suprem al unei noi ecleziologii a partidului omniscient, infailibil, ci și demiurgul sistemului de lagăre de concentrare și apostolul terorii universale. Veritabil bolșevic și unul dintre liderii CEKA, Martin Latsis spunea, în 1918: „Noi nu purtăm război cu indivizii. Noi exterminăm burghezia ca clasă. În timpul anchetei, nu căutăm dovezi cum că acuzatul a acționat prin faptă sau cuvânt împotriva puterii sovietice. Primele întrebări pe care trebuie să le pui sunt: cărei clase îi aparține acesta? Ce origine are? Ce educație și ce profesie? Și tocmai aceste întrebări trebuie să determine soarta celui acuzat.“[14]

În mod similar, Hitler a privit războiul cu Uniunea Sovietică și democrațiile occidentale ca pe o cruciadă ideologică menită să distrugă în întregime dușmanul dezumanizat.[15] Gellately citează memoriile unuia dintre secretarii lui Hitler: „Vom câștiga acest război deoarece luptăm pentru o idee, nu pentru capitalismul iudaic, cel care îi animă pe soldații dușmanilor noștri. Doar Rusia este periculoasă, fiindcă Rusia luptă pentru viziunea ei asupra lumii cu același fanatism cu care luptăm și noi. Dar binele va învinge, nu există nimic altceva.“[16]

Bolșevismul nu poate fi înțeles fără acceptarea rolului extrem de important al lui Lenin. Fără Lenin, nu ar fi existat bolșevism. Stalin a fost beneficiarul unui sistem pe care Lenin l-a imaginat și l-a dezvoltat. În absența ideologiei elaborate de Lenin, aceste regimuri ar fi rămas niște tiranii tradiționale.[17] Într-adevăr, după cum sublinia și sociologul Daniel Chirot, avem de-a face cu două tipuri de regimuri despotice: tiranii ale corupției (cele tradiționale) și tiranii ale

certitudinii, bazate pe hybris ideologic.[18] Ceea ce l-a făcut pe Lenin să se lanseze în tentativa nesăbuită de a transforma radical societatea a fost pretenția ideologică, încredințarea că împlinește o măreață misiune istorică. Pe urmele sale, Stalin a urmat același program de transformare: natură, știință și limbă, toate trebuiau a fi subordonate scopului sacrosanct. Aceeași ardoare ideologică, nestrăbătută de îndoială și autoreflexivitate, a alimentat viziunile obsesive ale lui Hitler privind războiul universal al raselor.[19] După cum a arătat și Arthur Koestler cu mult timp în urmă, mișcările totalitare desconsideră etica și disprețuiesc absoluturile morale: „Încă de prin a doua parte a secolului al XIX-lea, înfrânările noastre etice au fost din ce în ce mai neglijate, până când dinamismul totalitar a turat motorul cu furie. Trebuie să găsim frâna, sau ne vom distruge."[20]

În pofida pretenției sale de a transcende alienarea și de a restaura demnitatea umană, comunismul era steril din punct de vedere moral, sau, în cuvintele lui Steven Lukes, suferea de cecitate morală.[21] Odată subordonată noțiunea de bine intereselor proletariatului, comunismul a suprimat normele morale. Același lucru se poate spune și despre fascism, încărcat de glorificarea virtuților tribale primitive și desconsiderarea totală a simplei umanități a tuturor ființelor umane. Ambele idelogii au atribuit statului propria moralitate, acordându-i *doar* acestuia dreptul de a defini înțelesul și scopul final al existenței umane. *Statul ideologic* a devenit valoarea supremă și absolută în cadrul unei doctrine revoluționare escatologice. Ororile care au caracterizat veacul trecut au fost astfel posibile din pricina unei „intervertiri morale": „Crimele statului [au fost] înțelese nu ca crime, ci ca precauții necesare spre a preveni o injustiție mai mare."[22] Prin intermediul cultului unității absolute pe traiectoria salvării prin cunoașterea istoriei, atât comunismul, cât și fascismul au furnizat noi și categorice proiecte sociale și politice, centrate pe purificarea corpului comunităților care au căzut pradă acestor farmece ideologice. Oamenii noi (bărbați sau femei) produși de aceste mișcări și-au lăsat la o parte „micul [lor] sine, contractându-se de spaimă și rahitism", pentru că au abandonat ceea ce scriitorul proletar, Maxim Gorki, numea cu disperare „farsa personalității".[23] Ori așa cum declara odată un fost membru al Partidului Comunist German: „Un om care a luptat singur nu poate câștiga vreodată; oamenii trebuie să stea și să lupte împreună și să aducă o viață mai bună tuturor celor implicați în activități utile. Ei trebuie să răzbată prin toate mijloacele avute la dispoziție, fără a se da în lături de la acele fapte

ilegale care servesc cauza, fiind neîndurători până ce revoluția nu va fi învins.“[24] O afirmație frapant de asemănătoare poate fi regăsită și în romanul *Michael: Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern* (*Michael: Jurnalul unui destin german*) al propagandistului nazist de frunte Joseph Goebbels: „Ceea ce constituie substanța germanului modern nu reprezintă atât inteligența și intelectul, cât noul spirit, voința de a deveni una cu poporul, de a se dedica pe sine și de a se sacrifica fără rezerve.“[25] Într-adevăr, timpurile reclamau dizolvarea individului într-o obște eroică ridicată pe ruinele unei modernități care fusese declarată moartă. Fie dinspre stânga sau dinspre dreapta, ororile secolului XX s-au petrecut odată ce „mișcările moderniste de reînviere“ (în cuvintele lui Roger Griffin) au devenit, cu drepturi depline, programe statale de inginerie socială.

Evaluarea lipsită de remușcări a Marii Terori făcută de Viaceslav Molotov, fostul acolit și tovarăș apropiat al lui Stalin, ilustrează noua dinamică dintre putere și moralitate: „Desigur că au existat excese, dar totul era permis, din punctul meu de vedere, de dragul obiectivului principal – menținerea puterii statului!... Greșelile noastre, inclusiv cele rudimentare, erau justificate.“[26] Odată ce aceste mișcări politice și-au clădit propria viziune asupra modernității pe principiul unei comunități alese, purificate, traversând deșertul istoriei de la întuneric înspre lumină, nu mai putea exista decât o singură soluție vizavi de cei care eșuaseră să corespundă criteriilor lor de incluziune: extirparea.[27] Deloc surprinzător, același Molotov explica oprimarea familiilor celor epurați, executați, deportați sau asasinați în termeni de acțiune profilactică: „Trebuiau să fie izolați. Altfel, ar fi împrăștiat tot felul de nemulțumiri, iar societatea ar fi fost infestată cu o anumită doză de demoralizare.“[28] În mod asemănător, Emelian Iaroslavski, un istoric bolșevic oficial și confident al lui Iosif Stalin, motiva epurările decise la al XVI-lea congres al partidului (aprilie 1929) ca pe o metodă de a proteja „celulele partidului și ale organismului sovietic împotriva «degenerării»“[29].

O astfel de retorică patologizantă despre corpul politic nu era semnificativ diferită de cea utilizată de Himmler în discursul său adresat liderilor SS, la Posen, în octombrie 1943. Reichsführer-ul SS descria metodele naziste ca pe exterminarea „unei bacterii, deoarece nu dorim ca până la urmă să fim infestați cu aceasta și să murim de pe urma ei. Nu voi vedea apărând sau instituindu-se aici nici o urmă de septicemie. Oriunde s-ar forma, noi o vom cauteriza.“[30] Spre a-l parafraza pe istoricul italian Gaetano Salvemini, atât fascismul, cât

și comunismul deciseseră că au găsit cheia fericirii, virtuții și infailibilității și erau pregătite să ucidă în timpul utilizării ei în anumite societăți.

Enigma totalitarismului

Esența și misterul experiențelor totalitare ale secolului XX sunt de găsit în cele ce urmează: „Respingerea completă a tuturor barierelor și tuturor constrângerilor pe care politicul, civilizația, moralitatea, religia, sentimentele naturale de compasiune și ideile universale de fraternitate le-au ridicat spre a modera, reprima sau sublima potențialul uman pentru violență individuală sau colectivă."[31] Similitudinile existente între experimentele comunist și fascist (rolul determinant al partidului, preeminența ideologiei, omniprezenta poliție secretă, fascinația tehnologică, cultul frenetic al „Omului Nou", celebrarea cvasireligioasă a liderului carismatic) nu ar trebui să oblitereze diferențe la fel de importante (una dintre acestea fiind absența proceselor-spectacol naziste sau epurările permanente în interiorul partidului). Cu toate acestea, istoricul Eugen Weber observa foarte judicios că „distincția dintre fascism și comunism este mai curând relativă decât absolută, mai degrabă dinamică decât fundamentală". În aceste condiții, cineva ar putea pune aceeași întrebare ca Weber: „Nu este această similitudine fundamentală între convingerile și sistemele totalitare cel puțin la fel de importantă ca diferențele lor de viziune?"[32] Prezenta carte se angajează într-un dialog cu cele mai influente contribuții la aceste importante întrebări morale și politice. Secolul XX a fost chinuit de dureroase polarizări ideologice, ale căror efecte continuă să ne bântuie și astăzi.

Mă aflu în total acord cu gânditorul politic Pierre Hassner, referitor la ideea că, în ciuda diferențelor dintre stalinism și nazism, caracteristica lor comună fundamentală a fost frenezia genocidară. Sau, spre a folosi formula Sheilei Fitzpatrick și a lui Michael Geyer, „Fenomenul gulagului, ca manifestare a violenței de stat sovietice, și al Holocaustului, ca loc central al terorii naziste, transmit inechivocul mesaj potrivit căruia cele două regimuri erau *puse pe genocid* [sublinierea îmi aparține]"[33]. Pe de altă parte, atât stalinismul, cât și nazismul au căutat „inamici concreți" și au operat cu noțiunile de vinovăție colectivă și chiar genetică. În mod evident, ficțiunea bolșevică stigmatiza „păcatele" politice, în vreme ce *Weltanschauung*-ul nazist reifica deosebirile genetice. Cu ocazia foarte însemnatului său toast din 7 noiembrie 1937, ținut în contextul celei de-a 20-a aniversări a loviturii

bolșevice, așa cum a fost consemnat în jurnalul său de către liderul cominternist Gheorghi Dimitrov, un discurs destinat doar elitei partidului și celei a Comisariatului Poporului pentru Afaceri Interne (NKVD), Stalin spunea: „Oricine atentează la distrugerea unității statului socialist, oricine urmărește separarea anumitor părți sau naționalități – acel om este un dușman, un dușman de moarte al popoarelor din URSS. Iar noi vom distruge fiecare astfel de inamic, chiar dacă a fost un vechi bolșevic; îi vom distruge toate rubedeniile, familia. Vom distruge fără milă pe oricine care, prin faptele sau gândurile lui – da, gândurile lui –, amenință unitatea statului socialist. Pentru nimicirea completă a tuturor dușmanilor și a rubedeniilor lor! (Strigăte aprobatoare: Pentru marele Stalin!)“[34]

În același timp, aparatul de partid nu a jucat un rol atât de puternic în Germania nazistă precum în Rusia lui Stalin. În realitate, Hitler l-a invidiat pe Stalin pentru că a fost capabil să plaseze ofițeri politici în armată, pe post de gardieni ideologici. Istoricul Ian Kershaw subliniază că, până și atunci când Martin Bormann a preluat conducerea partidului, în mai 1941, aducând „ingerința partidului nazist și posibilitatea de intervenție în modelarea direcției noi a liniei politice“, contradicțiile interne și incoerențele statului național-socialist s-au menținut.[35] Partidul nazist (NSDAP) nu s-a bucurat niciodată de același statut carismatic pe care-l câștigase avangarda bolșevică. În Germania lui Hitler, loialitatea era îndreptată către Führer ca întrupare a sentimentului nealterat de apartenență la aceeași comunitate *völkisch*. În Rusia lui Stalin, supunerea fanaticilor s-a îndreptat spre lider în asemenea măsură, încât îl priveau ca pe însăși întruparea înțelepciunii partidului.

Când a afirmat că doar cadrele decid totul, Stalin o credea cu tărie (el fiind arbitrul ultim al avansărilor în grad și al simțămintelor): „Se spun foarte multe despre marii lideri. Dar o cauză nu este niciodată câștigată dacă nu există condițiile prielnice. Și principalul lucru aici îl constituie cadrele medii… Ele sunt cele care aleg liderul, care explică maselor poziția noastră și se asigură de succesul cauzei noastre. Ele nu încearcă să treacă peste condiția lor; nici măcar nu le remarci… Generalii nu pot face nimic fără un corp de ofițeri.“[36]

Stalin, Hitler și apoteoza terorii

Aceasta este într-adevăr o distincție esențială între Stalin și Hitler. În cea mai mare parte a dictaturii sale, Stalin a izbutit să găsească

o balanță optimă între exercițiul de guvernare și ideologie, între construcția regimului și expansiunea ideologică. Politica mobilizării instituită de el, oricât de pernicioasă pentru populația sovietică, nu a înlăturat mecanismele formale ale administrării statului. Spre deosebire de Germania, unde „Hitler era concomitent pivotul absolut indispensabil al întregului regim și, cu toate acestea, foarte separat de orice structură formală de guvernare". În acest context, instituțiile statului nazist au fost transformate într-o „panoplie de agenții suprapuse și concurente, dependente în varii moduri de «voința Führer-ului»"[37]. În Uniunea Sovietică, Stalin a reușit cu succes să etatizeze utopia leninistă – ceea ce numea „construcția socialismului într-o singură țară". În Germania, confuzia guvernamentală devenise un aspect ineluctabil al radicalizării simultane a orânduirii de stat naziste. Această diferență dintre stalinism și nazism stă la baza explicației lui Timothy Snyder privind incapacitatea lui Stalin de a pune în practică un nou val de teroare împotriva evreilor, după cel de-al Doilea Război Mondial. Liderul sovietic „s-a pomenit că îi amenință pe șefii securității, în loc să le dea instrucțiuni. [...] [Subordonații săi] Erau obstrucționați însă în permanență de un anumit grad de respectare a corectitudinii birocratice și chiar, întru câtva, de lege"[38]. Potrivit gânditorului politic Kenneth Jowitt, leninismul, înțeles ca metodă de organizare, a fost dezvoltat pe ideea esențială a partidului „în mod impersonal carismatic". Și, în pofida extinderii modelului inițial și a absolutismului propriu, Stalin pur și simplu nu a putut aduce o altă Mare Teroare asupra unui partid care tocmai își justificase mesianismul istoric prin ceea ce ajunsese să fie numit Marele Război pentru Apărarea Patriei. Partidul, cu extraordinara sa pricepere organizațională, era fie principalul erou al victoriei împotriva agresorului nazist, fie adăpostul unor adversari imorali care trebuiau dați în vileag. Inițiind un nou asalt asupra elitei comuniste, ar fi compromis mitul Marelui Război pentru Apărarea Patriei.

Este adevărat, Lenin nu a fost incarnarea birocrației de partid. În acest sens, Robert Gellately trasează anumite distincții fine și necesare: în timpul Marii Terori, bolșevismul a răspândit o teamă universală în rândurile tuturor păturilor sociale. Proiectul leninist, așa cum fusese extins de către Stalin, a însemnat o agresiune continuă a partidului-stat împotriva tuturor grupurilor sociale, incluzând aici atât de aclamatul proletariat și partidul său. Mobilizarea în masă și teama nu se excludeau reciproc, iar milioane de cetățeni de rând au fost atrași în dramaturgia sângeroasă a isteriei și persecuției.[39]

David Priestland subliniază pe bună dreptate că dinamica specifică a regimului bolșevic sub Stalin era rezultatul unui context ideologic similar celui din anii în care Lenin s-a aflat la cârma Partidului Comunist Rus. Stalin s-a zbătut permanent pentru a găsi combinația optimă între „conștiința proletară ca forță vitală a istoriei și politicii", progresul orientat științific și viziunea unei societăți sau lumi structurate potrivit originii de clasă.[40]

Comunismul și fascismul au împărtășit o obsesie comună pentru progresul continuu, împotriva spectrului damnabil al stagnării. Mao afirma cândva că „revoluțiile noastre sunt precum bătăliile. După o victorie, trebuie să ne propunem imediat o altă misiune. În acest fel, în loc de trufie, cadrele și masele vor fi permanent încărcate de fervoarea revoluționară"[41]. Eugen Weber a propus un diagnostic comparabil pentru fascism: „Fascistul trebuie să meargă mereu înainte; el nu trebuie să se oprească doar pentru că lipsesc anumite obiective precise, iar fiecare obiectiv îndeplinit nu este decât o etapă din rutina continuă a viitorului pe care el susține că-l construiește, a destinului național pe care susține că-l împlinește."[42] Pe calea veșnicei transformări, atât comunismul, cât și fascismul au pus la cale (sau, mai degrabă, au tins către) dispariția individului prin inventarea unor criterii de credință, loialitate și apartenență, obligatorii în egală măsură, cristalizate, toate, într-un mit politic director. Și, într-adevăr, acest lucru definește religiozitatea unei existențe colective – „Quand on met toutes les ressources de l'esprit, toutes les soumissions de la volonté, toutes les ardeurs du fanatisme au service d'une cause ou d'un être qui devient le but et le guide des pensées et des actions"[43] [Când cineva pune toate resursele spiritului, toate imperativele voinței, toate pasiunile fanatismului în slujba unei cauze sau a unei ființe care devine scopul și călăuza tuturor gândurilor și acțiunilor].

Atât stalinismul, cât și nazismul au pus accentul pe nevoia integrării sociale și a apartenenței comune prin intermediul excluderii precise a *altora*. Istoricul Richard Overy descrie cele două regimuri ca „dictaturi complet holistice". Ele s-au bizuit pe „crearea complicității, în același fel în care operează prin izolarea și distrugerea unei minorități selectate, a cărei condiție terorizată confirmă dorința rațională a celorlalți de a fi incluși și protejați"[44]. Legitimitatea lor se baza pe o sinteză a coerciției și consimțământului. În acest sens, totalitarismul a fost incarnat de către mase, cele care „i-au dat viață și orientare"[45]. Imediat după Primul Război Mondial, Uniunea Sovietică și Germania au trecut prin mari tumulturi sociale și politice.

Până să ajungă la putere Stalin și Hitler, a existat într-adevăr „un larg consens popular pentru o politică fără conflict și o societate fără clivaje“[46]. În procesul de restabilire a ordinii sociale, aceste state s-au dovedit a fi atât represive, cât și paternaliste. Societatea a fost structurată potrivit unor categorii precum clasa, rasa, naționalitatea și genul, fiecare dintre acestea având consecințe particulare pe axa includerii–excluderii. Atât Uniunea Sovietică (și, mai târziu, țările Europei de Est), cât și Germania au fost reorganizate din punct de vedere demografic, geografic și biologic, potrivit unor proiecte închipuite ale populației perfecte. Metaforele exterministe și de dezvoltare adoptate și implementate de către cei doi dictatori și de aparatele lor de putere au devenit cadrul de viață al populației respective, infrastructura necesară reinventării identităților individuale și colective. Macrostrategiile statului au suferit un proces de convertire și ajustare la microstrategiile individuale. Socializarea a fost transformată într-o practică politică, într-un efort de a alinia „ceea ce face individul la ceea ce gândește și spune despre ceea ce face“[47].

Practica politică era domeniul în care cetățeanul ajungea să accepte atmosfera ideologică trăită cu premeditare. În aceste circumstanțe, teroarea poate face trimitere la o „sensibilitate complexă a dislocării existențiale care afectează marea masă a populației într-un regim totalitar“[48]. Stalinismul și nazismul au fost „state ale terorii“ (așa cum spune Overy) pentru că au încercat să obțină omogenizarea prin crearea unor „comunități de luptă“ (în cuvintele lui Fritzsche), în interiorul cărora diferențele deja existente erau subiectul unei dramatizări publice grotești și obiectul îndepărtării prin „organizare capilară“ (terminologia lui Gentile) și mobilizare constantă. Dislocările colective și individuale sub imperiul mobilizării și violenței de stat au generat noi realități sociale care au alimentat atât genocidul, cât și un sens al apartenenței și unității în cadrul unor „societăți fracturate (cea germană) și al nisipurilor mișcătoare (cea sovietică)“ (Geyer). Ambele erau „consecințe extreme ale umanismului secular“ (Gentile) reverberând dezamăgirea și deznădejdea produse de experiența traumatică a Marelui Război.[49]

Fascismul și comunismul, ca mișcări politice, au fost rezolvări ale unei „crize de sens“ resimțită dureros și pretutindeni pe teritoriul Europei.[50] Născute din barbaria dezastruoasă și violențele fără precedent ale Primului Război Mondial, aceste mișcări apocaliptice au anunțat Judecata de Apoi în această lume sau, spre a folosi formula filozofului politic Eric Voegelin, au încercat să imanentizeze

escatologicul, să construiască Raiul pe Pământ, să elimine distincția dintre Cetatea Omului și Cetatea lui Dumnezeu.[51] Între 1914 și 1918, „în patru ani, credința în evoluție, progres și istorie a fost distrusă", în vreme ce războiul „a sfâșiat urzeala istoriei și i-a separat pe toți de trecut, brusc și definitiv"[52]. Comunismul și fascismul erau reacții la această ostensibilă anomie. Au existat tentative de a da naștere unui nou sens al transcendenței și apartenenței. Din acest punct de vedere, ele au fost, după cum remarca pertinent Roger Griffin, modernisme politice radicale.

Ideologie și intenționalitate

Crezul oficial comunist era raționalist și aborda cu deferență moștenirile Iluminismului, în vreme ce ideologii naziști (Alfred Rosenberg, Joseph Goebbels, Alfred Bäumler, Otto Strasser) insistau asupra forței iraționalului, a energiilor vitale și disprețuiau efectele presupus aseptice ale rațiunii. Realitatea era că, dincolo de incompatibilitățile filozofice evidente dintre cele două ideologii rivale, nazismul conținea un număr de afinități tactice cu mult hulitul marxism. Hitler însuși a recunoscut că găsise inspirație în tiparele marxiste ale luptei politice: „Am învățat foarte mult din marxism și nu ezit s-o admit. Nu mă refer la obositoarea lor doctrină socială sau la concepția materialistă asupra istoriei [...] și așa mai departe. Dar am învățat din metodele lor. Diferența dintre ei și mine este că eu chiar am pus în practică ceea ce acești negustorași și funcționărași au început timid. Întregul național-socialism se bazează pe asta... Național-socialismul este ceea ce marxismul ar fi putut fi dacă ar fi renunțat la legăturile sale absurde și artificiale cu ordinea democratică."[53]

Există specialiști, după cum știm foarte bine, care se împotrivesc înseși ideii unei comparații între comunism și fascism. Comparația (deși nu e întotdeauna așa) reduce din unicitatea ororii absolute simbolizate de Holocaust și poate omite faptul că intențiile ideologice ale proiectelor comunist și fascist (sau, mai degrabă, nazist) erau semnificativ diferite. Cu toate acestea, ambele erau ideologii revoluționare care vizau distrugerea statu-quo-ului (ceea ce înseamnă ordinea burgheză) și a valorilor prețuite. Ambele mișcări au decretat rolul conducător al unei comunități de indivizi aleși și grupați în interiorul unui partid. Ambele detestau valorile burgheze și democrația liberală. Una a dus la extrem un anumit universalism iluminist, cealaltă

a absolutizat particularismul rasial. Lenin nu a nutrit înclinații xenofobe, spre deosebire de Stalin. Către sfârșitul vieții sale, Stalin s-a purtat ca un antisemit înverșunat și a pregătit pogromuri oribile. Atât Hitler, cât și Stalin au folosit propaganda spre a-și dezumaniza adversarii, iudeo-bolșevici, troțkiști și sioniști. Fascismul și comunismul s-au pus, în egală măsură, în poziția de „a deraia o anumită epocă de la cursul uniform al istoriei“[54]. Ambele au vizat distrugerea trecutului în numele viitorului. Ambele totalitarisme au cultivat mitul tinereții, renașterii și viitorului.

Lenin, Stalin și Hitler nu ar fi fost capabili să-și atingă obiectivele dacă nu ar fi știut cum să înregimenteze, să mobilizeze și să includă în strădaniile lor largi pături sociale. În vreme ce bolșevismul era în primul rând o dictatură represivă ideocratică, nazismul a fost, cel puțin în anii săi de început, o dictatură consensuală. Ambele au reprezentat triumful constructelor ideologice înrădăcinate în scientism, organicism, istoricism și voluntarism. Pentru Lenin, lupta de clasă era justificarea cea mai bună pentru persecuția nemiloasă a aristocraților, preoților și țăranilor înstăriți. Dezumanizarea dușmanilor a început practic cu Lenin. Nu înseamnă însă că nazismul a fost doar o reacție la bolșevism, o reacție panicardă față de o cauză externă (așa cum afirma istoricul german Ernst Nolte).[55] Rădăcinile ideologice ale politicii lui Hitler au fost endogene. În Germania, ca și în Franța, a existat o tradiție protofascistă.[56] Totuși, într-un anumit moment, stalinismul a integrat teme și simboluri ale dreptei ultranaționaliste și a devenit, așa cum au arătat Aleksandr Iakovlev și Robert C. Tucker, „bolșevism de extremă-dreapta“[57]. Timothy Snyder a subliniat pe bună dreptate că „trăsătura aparte a rasismului nazist nu este atenuată de observația istorică potrivit căreia imboldurile lui Stalin erau uneori naționale sau etnice. *Rădăcinile răului sunt pur și simplu mai adânci* [sublinierea îmi aparține]“[58].

Într-adevăr, atât Hitler, cât și Stalin au vorbit despre purificare etnică. Spre exemplu, în perioada 1937–1938, cele mai multe victime ale Marii Terori au fost dușmani de clasă sau naționali. Pe de altă parte, o nuanță introdusă de Snyder constituie un avertisment privind compararea acestor două mișcări extremiste. De fapt, stalinismul nu a transformat crima în masă în istorie politică, așa cum s-a întâmplat în Germania nazistă. Pentru Stalin, „masacrul nu putea fi nimic mai mult decât o apărare reușită a socialismului, sau un element dintr-o poveste despre progresul către socialism“[59]. Dar, pentru a duce argumentul lui Snyder mai departe, comunismul, asemenea

fascismului, și-a întemeiat neîndoios pe exterminare propria modernitate alternativă, intolerantă. Proiectul comunist în țări precum URSS, China, Cuba, România sau Albania s-a bazat tocmai pe convingerea că anumite grupuri sociale erau cu desăvârșire străine și meritau să fie ucise.

Apetitul comunismului pentru purificare etnică, mai presus de „sociocid“ (pentru a folosi termenul lui Dan Diner), nu a fost înrădăcinat pur și simplu în fobiile și idiosincraziile lui Stalin. Jdanovismul (campaniile anticosmopolite de după 1946), pogromul secret de la începutul anilor ’50 și afacerea Slánský au fost parte integrantă din (i)raționalitatea stalinismului târziu.[60] În mod ironic, acestea au reprezentat o așa-zisă victorie a nazismului asupra principalului rival ideologic. Așa cum arată Martin Amis, teroarea antisemită pusă la cale de Stalin „s-ar fi pliat pe vechea idee ori tactică bolșevică a incitării unei clase spre a distruge o alta. Ar fi semănat cu Teroarea Roșie a lui 1918, cu evreii aproximativ în rolul burgheziei“[61]. Erik van Ree a subliniat pe bună dreptate că adevărata originalitate ideologică a stalinismului târziu a fost sinteza dintre națiune și clasă și între *două* scopuri principale, progresul național și comunismul global.[62] Procesul de construcție statală în Uniunea Sovietică a produs rezultate foarte nemarxiste. În loc să se ofilească, Leviathanul birocratic, îngrozitor de corupt și de-o ineficiență malignă, a luat proporții astronomice. Or, dacă mergem pe urma analizelor lui Ken Jowitt și Terry Martin, stalinismul a vorbit despre modernizare, dar a practicat neotradiționalismul.

Pe scurt, nu mai este posibil să întreținem și să apărăm imaginea unui Lenin relativ benign, ale cărui idei au fost sălbatic deformate de sociopatul Stalin. Obsesia ideologică a fost elementul crucial care a determinat deciziile liderilor totalitari. Ei au trăit de pe urma ideologiei, în funcție de ideologie și pentru ideologie. Sectele mesianice bolșevică și nazistă erau constructe ideologice strâns legate. Cea mai la îndemână analogie, pe care i-o datorez lui Ken Jowitt, ar fi aceea a fortăreței, a castelului ermetic și izolat ai cărui locuitori gândesc și acționează la fel. În pofida altor afirmații discutabile, Ernst Nolte are dreptate când subliniază că, deși Lenin a fost un politician rus și Hitler unul german, povestea a fost cu mult mai complicată. Ei au fost profeți ideologici, și numai ideologia poate explica derularea intervențiilor lor istorice: „Chestiunea fundamentală rămâne *exacerbarea* (*Überschiessen*) *schimbării*, a *hiatusului* care a intrat în alcătuirea ideologicului veritabil. Ideologicul este cel care generează

cele mai semnificative acțiuni. Pot exista diferențe profunde între ideologii, dar fiecare este definită de această răzbatere simultană și de un nucleu de elemente legitime și convenabile, și doar extremismul ideologic produce și distruge deopotrivă."[63]

Robert Gellately l-a portretizat clar și răspicat pe Lenin ca pe „un individ nemilos și ambițios care era convins că numai el știa ce este bine pentru «umanitate», brutal în tentativa sa de a supune oamenii transformării sociale radicale și convins că posedă cheia răsturnării capitalismului global și consacrării comunismului mondial"[64]. Este greu să nu fii de acord cu el atunci când afirmă: „Lenin a introdus comunismul sovietic, desăvârșit cu o nouă poliție secretă și lagăre de concentrare... Odată ajuns la putere, Lenin i-a vânat cu fervoare pe toți cei care nu s-au încadrat în noul regim sau l-au contestat și a introdus epurările din partidul comunist care, periodic, porneau la o vânătoare de vrăjitoare la nivel național... Lenin nu a devenit dictator îmbrăcând pur și simplu haina de lider al Sovietului Comisarilor Poporului – Sovnarkom (de fapt, premierul său). Mai curând, el și-a impus voința prin manipularea marilor texte marxiste și, mai presus de toate, prin ferocitatea sa."[65]

Din nou, Ernst Nolte și Richard Pipes nu se înșală examinând conflictul dintre cele două state totalitare ca pe unul între construcții similare înrădăcinate în isterie ideologică și hybris utopic. După venirea la putere a lui Hitler, în ianuarie 1933, „două mari *state ideologice* s-au înfruntat în Europa, două state a căror atitudine, în ultimă instanță, a fost determinată de concepții, state care s-au perceput pe ele însele ca interpretări ale trecutului și viitorului istoriei lumii și care au folosit aceste interpretări spre a da un sens vieții omenești"[66].

Lenin a creat exercițiul voluntarismului și maniheismului, necesar succesului acțiunii revoluționare. În cosmologia politică a lui Lenin nu era loc pentru reconcilierea proletariatului și burgheziei; izbânda celui dintâi era predicată prin distrugerea celei din urmă. În același spirit, și cum cel de-al Doilea Război Mondial îi pusese pe naziști față în față cu posibila înfrângere, Hitler și acoliții săi au trecut la o accelerare radicală a politicilor genocidare împotriva evreilor. Ideea era că, sub nici o formă, nu se putea ajunge la pace cu evreii.

Consider că impactul lui Lenin asupra marxismului și responsabilitatea sa pentru abisul moral și imensul sacrificiu uman generat de comunism în secolul XX sunt exemplar surprinse de către Denis Hollier și Betsy Wing: „Marxismul a scos istoria din propria-i copilărie, din momentele ei neexprimate, și i-a dat o coloană sonoră... Lenin a

descoperit că istoria vorbea limba materialismului dialectic. Dar oricine are nevoie de crainic spre a transmite scenariul." Iar platforma a fost Radio Moscova, posedând unica voce a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice. Pentru a duce această argumentație mai departe, înstăpânirea „legii tăcerii" privind criminalitatea bolșevismului și câștigul de popularitate al emancipării de sub *Diamat* (materialismul dialectic) în istoria intelectuală și politică a marxismului în Europa au fost posibile doar atunci când centrul ideologic iradiant „a încetat să mai fie descifrabil pentru interpreții marxiști"[67]. În mod cu totul ironic, reîntoarcerea deziluzionată la „marile texte marxiste", o tradiție uitată și trădată, a fost tocmai aceea care a permis valurilor succesive de destalinizare revizionistă să clatine corabia utopicului partid-stat. Nu a existat nici o asemenea tradiție în experiența nazistă și nici o originală, presupus umanistă Sfântă Scriptură adresată național-socialiștilor deziluzionați, care să le permită să viseze să o reînvie. Comentând încercarea ratată a lui Goebbels și Albert Speer de a-l aborda pe Hitler în 1943, în legătură cu ceea ce credeau ei a fi problemele endemice ale statului nazist (printre care, cel puțin pentru Goebbels, se număra și absența radicalizării pe plan intern), Ian Kershaw conchidea fără echivoc: „Ei se agățau de iluzia că regimul ar fi fost reformabil, dar că Hitler nu era dispus să-l reformeze. Ceea ce n-au înțeles pe deplin era faptul că «sistemul» amorf de guvernare care fusese creat era atât produsul inexorabil al domniei personalizate a lui Hitler, cât și garanția puterii acestuia."[68]

În concluzie, distincția principală dintre aceste terifiante proiecte ale secolului XX este de găsit în revizionism sau tentative similare care nu ar fi putut fi imaginate sau implementate sub regimul nazist. Naziștii nu au beneficiat de nici un proiect umanist autentic pe care să-l invoce – nici o resursă emancipatoare de speranțe libertariene trădate care să fie reînviate împotriva monstruozității hitlerismului. Un atac de tip Hrușciov la adresa cultului mistic al lui Hitler este inimaginabil. Impactul revizionismului marxist și al intelectualilor critici nu poate fi trecut ușor cu vederea. Aventura revizionismului i-a condus pe intelectualii comuniști dincolo de sistemul denunțat a fi cult al personalității. Marxismul critic s-a transformat în postmarxism și chiar în antimarxism liberal. Din interior, adevărații partizani au găsit defectul leninist în cea mai puternică dintre ambițiile sale, aceea de a răspunde într-o manieră foarte angajantă la provocările modernității democratice. După cum afirmă istoricul Vladislav Zubok, „etosul participării civice educate, rezistența față de imoralitatea

regimului comunist și credința în socialismul cu față umană au reprezentat o trăsătură comună a eforturilor reformatorilor și oamenilor de cultură ruși, polonezi și cehi cu vederi largi“[69]. Acest teren comun tot mai extins al împuternicirii civice și emancipării a devenit foarte evident în 1968 și, mai târziu, în ecourile mișcării disidente din Europa de Vest. Apostazia s-a născut odată ce fanatismul ideologic al regimurilor comuniste a fost denunțat din interior. Leninismul, spre deosebire de fascism, s-a prăbușit în cele din urmă în Europa pentru că și-a pierdut legitimarea cvasireligioasă, hierocratică.

CAPITOLUL 1
Radicalism utopic și dezumanizare

Trebuie să aducem alături de noi 90 de milioane din totalul de 100 de milioane de locuitori ai Rusiei sovietice. Cât despre restul, nu avem nimic a le spune. Ei trebuie nimiciți.

Grigori Zinoviev, *Severnaya kommuna*,
19 septembrie 1918

Astfel, omului care, în ciuda unui suflet corupt, continuă să aibă totuși bunăvoință, i se mai lasă speranța unei reîntoarceri spre Binele de la care s-a abătut.

Immanuel Kant,
„Despre originea Răului din natura umană“*

Pentru a-i putea omorî trebuia mai întâi declarat: culacii nu sunt oameni! Tot așa cum ziceau și nemții: jidanii nu sunt oameni! Tot așa și Lenin și Stalin: culacii nu sunt oameni. Nu-i adevărat. Oameni sunt și ei, oameni!

Vasili Grossman, *Panta Rhei***

Relația dialectică dintre comunism și fascism se află în centrul tragediilor secolului.

François Furet, „Sur l'illusion communiste“

Înțelegerea semnificațiilor secolului XX nu este posibilă fără acceptarea caracterului de unicitate al experimentelor revoluționare de stânga și de dreapta în remodelarea condiției umane, în numele unor legi istorice presupus inexorabile. Tocmai în acest secol „Diavolul s-a întrupat pe sine în Istorie“, ca să folosim inspirata expresie a lui Leszek Kołakowski. Neîntrerupta dezbatere asupra naturii și legitimității (sau chiar acceptabilității) comparațiilor (analogiilor) dintre tiraniile revoluționare ideologizate ale secolului XX (comunismul radical, sau mai degrabă leninismul, ori, cum preferă alții, stalinismul), pe de-o parte, și fascismul radical (sau, și mai precis, nazismul),

---

* În Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, trad. de Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, București, 2004, p. 61 (n.tr.).

** Vasili Grossman, *Panta Rhei*, trad. de Janina Ianoși, prezentare și note de Ion Ianoși, Editura Humanitas, București, 2007, p. 143 (n.tr.).

de cealaltă, se sprijină pe interpretarea răului politic absolut și impactului acestuia asupra condiției umane.[1] Pe scurt, poate cineva compara două ideologii (și practici) inspirate de înțelegeri în esență diferite asupra naturii umane, progresului și democrației, fără a le pierde *diferența specifică*, estompând importante distincții doctrinare și axiologice? A constituit oare elementara centralitate a lagărului de concentrare singura „societate perfectă“, cum se exprima cândva Adam Michnik, înfiorătorul numitor comun a două sisteme aflate în faza de „maximă eficiență“? (Zygmunt Bauman denumește epoca noastră „secolul lagărelor“.[2]) Avea dreptate François Furet să afirme că ereditatea comunismului trebuia identificată în căutările postiluministe ale democrației de masă, în vreme ce fascismul simboliza chiar opusul?[3] A fost fascismul, așa cum a susținut Eugen Weber, „o revoluție rivală“ care privea comunismul doar ca pe un „competitor la întemeierea puterii“ (în cuvintele lui Jules Monnerot)?[4]

Comparațiile dintre comunism și fascism și cele între stalinism și nazism sunt deopotrivă utile și necesare. Efortul meu comparatist se concentrează asupra bazei lor comune, dar recunoaște și diferențele lor fundamentale.[5] Mai mult decât atât, sunt de acord cu Timothy Snyder asupra faptului că „sistemele nazist și stalinist trebuie să fie comparate nu atât pentru a-l înțelege pe unul sau pe celălalt, ci pentru a ne înțelege vremurile și pe noi înșine.“[6] Comunismul și fascismul și-au născocit propria versiune de modernitate bazându-se pe programe de schimbare radicală care au susținut omogenizarea, precum și transformarea socială, economică și culturală, implicând „reînnoirea integrală a poporului.“[7] Ambele sisteme au fost ridicate pe utopii imanente cu rădăcini adânci în pasiunea escatologică. Eufemistic spus, furtunile ideologice ale secolului XX au fost expresia unui hybris molipsitor al modernității. De aceea, lecțiile pe care le învățăm prin compararea și contrastarea lor au o însemnătate universală, aproape atemporală, pentru orice societate care dorește să evite o cădere dezastruoasă în barbarie și alte forme de exterminare genocidară. Dilemele contemporane ale unei lumi globalizate nu pot decât beneficia de pe urma examinării aberațiilor funeste ale trecutului.

Mutația leninistă

Este important de subliniat observația făcută de Claude Lefort și Richard Pipes: leninismul a reprezentat o mutație în practica social-democrației, nu doar o continuare a moștenirilor „iluminist“-democratice

ale socialismului. La fel de semnificativ, tocmai pentru că a insistat atât de mult pe „relația de cauzalitate“ și pe chinurile și temerile contrarevoluționare, istoricul german Ernst Nolte nu a înțeles pe deplin natura fascismului antibolșevic ca un nou tip de mișcare revoluționară și de ideologie, o rebeliune împotriva fundamentelor civilizației moderne europene. Într-adevăr, așa cum a arătat Furet (și, mai devreme, Eugen Weber sau George Lichtheim), fascismul, în forma radicală nazistă, nu a fost pur și simplu o reincarnare a gândirii și acțiunii contrarevoluționare.[8] Nazismul a reprezentat mai mult decât o simplă reacție la bolșevism sau la cultul progresului și exaltarea sentimentală a umanității abstracte simbolizată de proletariat. A fost în fapt ceva complet nou, o încercare de a renova lumea prin descotorosirea de burghezie, aur, bani, parlamente, partide și toate celelalte elemente „decadente“, „iudeo-plutocratice“. Deci fascismul nu a fost o contrarevoluție, așa cum susțineau ideologii Cominternului; mai degrabă, fascismul este în sine o revoluție. Sau, spre a folosi frazarea mai plastică a lui Roger Griffin, „săgeata timpului nu arată înapoi, ci înainte, chiar și atunci când arcașul se uită peste umăr pentru îndrumare.“ Potrivit aceluiași autor, fascismul a fost „o formă revoluționară de naționalism… Mitul fundamental care inspiră acest proiect este acela că doar o mișcare populistă, care transcende clasa, o mișcare de renaștere (palingeneză) națională purificatoare, catartică, poate stăvili avalanșa decadenței“[9]. Miza este reacțiunea față de „sistem“, adică față de valorile burghezo-individualiste, drepturi și instituții. Când Lenin a dizolvat Adunarea Constituantă în 1918, el confirma de fapt un dispreț de lungă durată la adresa democrației reprezentative și a suveranității populare. Sistemul de partid unic imitat de Mussolini și Hitler a fost astfel inventat ca o nouă formă de suveranitate care disprețuia indivizii, fragmentarea, dezbaterea și dialogul. Pe 6 ianuarie 1918, celebrând disoluția pluralismului, *Pravda* titra următoarele:

> Ticăloșii de bancheri, capitaliști și moșieri, aliații lui Kaledin, Dutov, sclavii dolarului american, trădătorii, *eserii* de dreapta [facțiunea considerată de dreapta a socialiștilor revoluționari] cer toate puterile pentru ei înșiși și stăpânii lor – inamici ai poporului, în Adunarea Constituantă. Ei recunosc doar de formă solicitările poporului cu privire la pământ, pace și implicare [muncitorească], dar în realitate au încercat să lege o funie de gâtul autorității socialiste și revoluției. Însă muncitorii, țăranii și soldații nu vor cădea în ispita minciunilor celui mai rău dintre socialisme. În numele revoluției socialiste și al republicii sovietice socialiste, aceștia își vor goni deopotrivă ucigașii declarați și ascunși.[10]

Una dintre cele mai acerbe reacții la decizia lui Vladimir Lenin, Lev Troțki, Grigori Zinoviev, Iakov Sverdlov și a tovarășilor acestora de a lichida rămășițele democrației în Rusia a fost consemnată de către încarcerata gânditoare marxistă polono-germană Rosa Luxemburg, în manuscrisele sale despre Revoluția Rusă. În a sa trilogie, Leszek Kołakowski citează comentariul lui Luxemburg: „Libertate doar pentru adepții guvernului, doar pentru membrii unui singur partid, oricât de numeroși – asta nu e libertate. Libertatea trebuie să fie mereu pentru aceia care gândesc diferit." Kołakowski a surprins cu acuratețe esența criticii Rosei Luxemburg la adresa bolșevismului:

> Socialismul a fost o mișcare istorică vie și nu poate fi înlocuit prin decrete administrative. Dacă treburile publice nu ar fi discutate judicios, ele ar deveni sfera unui cerc restrâns de oficiali, iar corupția ar fi inevitabilă. Socialismul a cerut o transformare spirituală a maselor și nu există nici un mod în care terorismul poate înfăptui acest lucru: trebuie să existe democrație nelimitată, o opinie publică liberă, libertate a alegerilor și a presei, dreptul la adunări și la liberă asociere. Altminteri, singura parte activă a societății va fi birocrația: o coterie de lideri care ordonă, în vreme ce sarcina muncitorilor va fi să-i aplaude. Dictatura proletariatului ar fi înlocuită de dictatura unei clici.[11]

Războiul civil european a avut într-adevăr loc în secolul XX, dar principala sa miză nu a fost victoria bolșevismului asupra nazismului (sau viceversa). A fost mai degrabă vorba despre ofensivele lor combinate împotriva modernității liberale.[12] Ambele mișcări totalitare au fost intoxicate cu „o stare de așteptare indusă de siguranța intuitivă cum că o întreagă perioadă istorică lasă locul uneia noi" – o stare de *Aufbruch* care a devenit argumentarea ideologică pentru proiectul totalitarist de inventare a realității.[13] Așa se explică ușurința cu care atât de mulți comuniști au consimțit la complicitatea sovieto-nazistă, inclusiv la pactul de „neagresiune" din 1939: militanții radicali au crezut că democrațiile occidentale „decadente" sunt condamnate la pieire și au fost, de aceea, dispuși să se alieze cu deopotrivă antiburghezii fasciști. Nu înseamnă că antifascismul era doar o temă de propagandă pentru Comintern sau că antimarxismul nu era un element central al național-socialismului. Ideea este că cele două mișcări se plasau esențialmente și ferm împotriva valorilor, instituțiilor și practicilor democratice. Gânditorul politic german Karl Dietrich Bracher spunea cândva, în mod cu totul memorabil, că „mișcările totalitare sunt odraslele epocii democrației"[14]. În forma

lor desăvârșită, în Uniunea Sovietică și Germania, leninismul și fascismul au reprezentat „un atac feroce și o alternativă înspăimântătoare la modernitatea liberală“[15]. Experiențele lor simultane le-au situat „într-o «intimitate negativă» în cadrul european al «războiului și revoluției»“[16] – o „îmbrățișare fatală“[17] care a adus suferința și distrugerea la un nivel fără precedent în istorie.

În opinia mea, lămurirea acestor chestiuni este extrem de importantă pentru a înțelege adevăratele mize politice, morale și culturale ale ordinii de după Războiul Rece, o ordine pe care Ken Jowitt o deduce ca fiind „dincolo de leninism“, dar în care moșteniri leniniste și fundamentalist-primordialiste continuă să bântuie memoria și imaginația politică. Pe de altă parte, trăim într-o lume în care nu numai că fantasmele postcomuniste continuă să revină, dar în care iluziile postfasciste de excludere (și consecințele lor practice) nu au apus cu totul. Războiul dintre liberalism și oponenții săi revoluționari (cu nostalgia lor cu tot) nu s-a sfârșit, și nu ar trebui privite drept imposibile noi varietăți de politică utopică extremă.

Într-o faimoasă secvență din romanul său *Condiția umană*, André Malraux a surprins marele vis al comunismului veacului XX (sau cel puțin momentele romantico-eroice asociate cu ceea ce scriitorul francez a numit odată *l'illusion lyrique*, iluzia lirică). Scena se petrece în China, în timpul insurecției comuniste eșuate din 1926. Capturat de către Kuomintang, un militant comunist este întrebat ce anume găsește atât de atrăgător la cauza pentru care luptă. Răspunsul: „Comunismul apără demnitatea umană.“ „Și ce este demnitatea?“ întreabă torționarul. „Opusul umilinței“, vine replica fanaticului, cu puțin înainte să moară. Am cunoștință despre mulți foști comuniști care au aderat la cauză datorită acestui roman extraordinar, apărut la începutul anilor ’30.

Pentru tânărul Malraux, comunismul a fost o poveste a purității și regenerării care a motivat o adeziune fanatică la viitorul încă promițător și o opoziție viscerală față de reala sau închipuita mizerie a vechii, muribundei ordini. În memoriile sale, Arthur Koestler a descris atracția morală a comunismului timpuriu, comparând-o cu ascetismul și mucenicia primilor creștini. Dar – s-a grăbit Koestler să adauge – în câteva decenii comunismul a căzut de pe culmile idealismului moral în grozăviile Casei de Borgia și ale Inchiziției. Deși un critic atât de lucid al totalitarismului, Raymond Aron nu a fost pregătit până în ultimii săi ani de viață să admită că nazismul și comunismul erau la fel de criminale în natura lor sistemică. În influenta sa

carte *Démocratie et totalitarisme**, bazată pe un curs pe care l-a predat în perioada 1957–1958, Aron a subliniat o distincție fundamentală între cele două experimente totalitare, referindu-se la „ideea care animă una sau alta dintre acțiuni: într-un caz rezultatul este lagărul de muncă, în celălalt camera de gazare. Într-un caz este vorba de voința de a construi un regim nou și poate un om nou, prin orice mijloace; în celălalt caz este vorba despre o voință demonică de a distruge o pseudorasă". Mai târziu, în *Memoriile* sale, Aron a renunțat la această distincție și a scris o condamnare univocă la adresa ambelor sisteme, la fel de culpabile: „Urăsc comunismul la fel de mult cum detest nazismul. Argumentul pe care l-am folosit cândva spre a distinge mesianismul de clasă al primului de cel de rasă al celui de-al doilea nu mă mai servește. Universalismul aparent al comunismului a devenit, în ultimă instanță, o mistificare."[18] Aceasta a fost o afirmație aspră la care mulți intelectuali și activiști sociali ai zilelor noastre nu sunt încă gata să subscrie. Explicația pentru această împotrivire rezidă, în opinia mea, în mitologiile trainice ale antifascismului, incluzându-le aici pe cele legate de Războiul Civil spaniol, participarea comunistă în mișcările de rezistență și eșecul acceptării faptului că nazismul nu a fost vlăstarul, ci inamicul posedat al capitalismului liberal.

Mitul partidului predestinat

Partidul ca întrupare a raționalității istorice, cu avangarda revoluționară aleasă să conducă niște mase, altfel letargice, către paradisul comunist, a reprezentat specificul intervenției leniniste în practica politică a secolului XX. S-ar putea spune că fără partid nu ar exista nici o revoluție bolșevică și nici un gulag. Mitul partidului, mai mult decât mitul liderului, explică longevitatea și rezistența proiectului leninist. În vreme ce invoca dispozițiile providenței istorice, tabăra cealaltă – fasciștii – a investit centrul suprem de putere nu atât în instituție, cât în „geniul" infailibil al liderului. Partidul a contat (în Germania nazistă), dar nu a existat niciodată același tip de magnetism carismatic instituționalizat pe care l-au manifestat formațiunile leniniste. În cazul Italiei fasciste, atunci când liderul

---

* Raymond Aron, *Democrație și totalitarism*, trad. de Simona Ceaușu, Editura All, București, 2001, p. 223 (n.tr.).

carismatic a fost înlăturat în 1943, partidul pur și simplu nu a putut să se reinventeze, în pofida faptului că reușise cu succes să-și reafirme autonomia față de lider prin Marele Consiliu Fascist.[19] În Italia propriu-zisă, partidul s-a destrămat, în timp ce în Republica Salo (acea parte a țării sub ocupație germană) Mussolini a devenit pur și simplu o marionetă manevrată de Hitler.[20] Mussolini pierduse abilitatea de a juca rolul „unui *propheta* modern care să le ofere adepților săi o nouă «hartă cognitivă» spre a izbăvi națiunea de haos și a o purta către o nouă eră, ce făcea apel la un trecut mitizat pentru a regenera viitorul“[21]. Mitul lui Hitler era, în schimb, mult mai viguros. Ian Kershaw observa cum cultul personalității sale, ca liant al „așteptărilor și motivațiilor sociale investite în el de către adepți“[22], a cunoscut „mai degrabă o dezumflare lentă, decât o pană bruscă“[23].

Ar merita făcută aici o mențiune cu privire la posibila diferență dintre fascismul italian și nazism. După cum au arătat deja foarte mulți experți, instituționalizarea carismei în cazul german a fost umbrită de „principiul Führer-ului“. Philippe Burrin subliniază că, în Germania nazistă, politica era în mod fundamental marcată de „puterea personalizată – în dublul înțeles al termenului, centrată în jurul persoanei lui Hitler și întemeiată pe relații directe, de la om la om“. În studiul său clasic, Karl Dietrich Bracher considera că „realizarea sistemului de teroare și exterminare și activitatea poliției și a oficialilor SS care administrau sistemul s-au bazat pe această răsturnare a tuturor normelor legale și morale de către un principiu al liderului totalitar care nu tolera susținerea legii, codului penal sau constituției, dar care își rezerva pentru sine libertatea totală de acțiune și de decizie. Puterea politică era doar administratorul voinței Liderului“[24]. Esențiala analiză a lui Ian Kershaw asupra „mitului Hitler“ descria liderul ca pe o entitate politică cvasiindependentă în raport cu partidul, „motorul integrării, mobilizării și legitimării în cadrul sistemului nazist de conducere“[25]. În acest sens, atracția exercitată de principiul liderului în cazul Germaniei se apropie mai degrabă de cultul lui Lenin în Uniunea Sovietică, și mai puțin de cultul lui Stalin sau Mussolini. Lăsând la o parte aspectele sale religioase extraordinare, cultul lui Lenin a luat forma unui mit al părintelui fondator ca sursă infinită de renaștere ideologică și întreținere a statului comunist. Și, într-adevăr, întoarcerea la „adevăratele principii leniniste“ a adus în repetate rânduri liniște pentru regimul sovietic. Perpetuarea și predominarea unei înțelegeri hrușciovite a sistemelor comuniste poststaliniste au permis invocarea lui Lenin (liderul fără

de păcat, pentru a-l parafraza pe Kershaw) drept garant al utopiei originare, fără a ține seama de costurile colosale impuse societăților care au îmbrățișat-o. Și doar eșecul constant al unor asemenea renașteri ideologice, cultice, a demonstrat în cele din urmă uzura morală a „mitului Lenin“, cel care s-a destrămat în esență sub povara moștenirii sale violente.

În Italia lui Mussolini, mitul Il Duce nu a avut rațiunea de a fi a religiei fasciste. În cuvintele lui Gentile, „el a fost creat din experiența colectivă a unei mișcări care s-a considerat pe sine purtătoarea unei carisme misionare cu totul aparte, una care în fapt nu a fost, la începuturile sale, strâns legată de Mussolini... Mitul Mussolini a apărut în contextul religiei fasciste, odată ce aceasta fusese instituționalizată“[26]. Fascismul italian a păstrat cu sfințenie liderul ca pe o instituție potențial independentă de Mussolini. Un jurist italian, contemporan cu acele vremuri, a formulat problema după cum urmează: „Dacă noul stat ar trebui să se instituie ca formă permanentă, ca un «sistem de trai», el ar avea neapărat nevoie de rolul Liderului, din pricina structurii sale ierarhice, chiar dacă acest Lider nu are anvergura extraordinară a Omului care a promovat revoluția dintru început.“[27] În 1934, intelectualul fascist sard Edgardo Sullis a publicat o carte al cărei titlu amintea de Thomas a Kempis (*Il Duce – Imitatione de Mussolini*) și în care îi îndemna pe militanți să ducă o viață politică dedicată în totalitate transformării radicale a societății și chiar a lor: „Ar trebui să-l imitați doar pe Mussolini. Nu ar trebui să aveți alt model în viață în afara lui.“[28] Acest „cezarism totalitar“ (ca să folosim sintagma lui Gentile), sau bonapartism hierocratic, care a avut în vedere caracterul interșanjabil al carismei între lider și partid, este izbitor de similar formulei sovietice a secretarului-general ca „Lenin al timpurilor noastre“ (folosită adesea și în alte regimuri comuniste). De fapt, lupta dintre Stalin și rivalul său absolut, Troțki, a vizat o chestiune esențială: care dintre ei poate pretinde cu legitimitate a fi „Lenin din ziua de azi“?

În cazul sovietic, forma esențială de carismă a fost aceea a partidului ca întrupare a socialismului științific, agentul escatologic care a accentuat „clivajul dintre proletariatul «în sine» și proletariatul «pentru sine», precum și crearea unui agent însărcinat cu închiderea acestui hiat“[29]. Chiar și legitimitatea lui Stalin, la apogeul cultului personalității, „rezida în ochii liderilor partidului în ceea ce ei vedeau ca rolul său de garant al puterii lor colective a statului“[30]. Precum în cazul lui Mussolini[31], Lenin a rămas fondatorul bolșevismului,

șeful statului sovietic (mai întâi statul proletarilor) și liderul popoarelor sovietice. Sub stalinism, „faptul că partidul exista ca o ierarhie continuă, integrată, incastrată din punct de vedere instituțional și ideologic în sistem, însemna că existase întotdeauna ca resursă pentru corectarea și ținerea sub control a politicilor celor mai extreme ale regimului. Continuitatea instituțională a partidului a furnizat baza pentru autocontrol“[32]. O asemenea reglare specifică a permis reinventări și stagnări leniniste succesive, deopotrivă în Uniunea Sovietică și în Europa de Est. O posibilă explicație pentru impactul exploziv imens al „Raportului Secret“ al lui Nikita Hrușciov (februarie 1956) a fost, dincolo de remarca clasică despre acceptarea failibilității în aplicarea liniei partidului la cel mai înalt nivel de putere, faptul că acele crime dezvăluite fuseseră comise *împotriva* partidului. Mitul lui Stalin corupsese ireversibil „impersonalismul carismatic“ al partidului (în cuvintele lui Ken Jowitt).[33] Ideea de bază este, deocamdată, că atât fascismul (în metamorfoza sa italiană), cât și leninismul au conținut în sine posibilitatea unei regenerări carismatice indiferent de persoana liderului. Ceea ce a contat pentru adepții înfocați a fost promisiunea mântuirii întrupată de partid – sursa libertății prin experimentele de succes asupra istoriei. Cu toate acestea, în cazul italian, o asemenea resuscitare a partidului după dispariția lui Mussolini s-a dovedit imposibilă din cauza situației dezastruoase în care s-a găsit țara ca urmare a administrării incompetente a efortului de război de către Partidul Național Fascist. Istoricul R.J.B. Bosworth observa că, până și în timpul Republicii Salo, „noul regim a evitat cu atenție cuvântul «fascist», optând în schimb pentru «social» ca semn al atașamentului său revoluționar față de o «nouă ordine», atât între propriile-i granițe, cât și în afara lor“. Noua Repubblica Sociale Italiana poate fi percepută ca o încercare disperată, dar menită să eșueze, de a revitaliza misiunea eroică a fascismului în Italia.[34]

A existat o diferență majoră între comunism și fascism în privința identificării locului carismei: leniniștii venerau partidul (și pe lider drept garant al liniei corecte de partid), în vreme ce fasciștii preamăreau personalitatea magnetică a unui lider presupus infailibil. Acest fapt explică fascinația perpetuă față de comunism a unor indivizi care au continuat să creadă în promisiunile sale cu privire la o nouă societate și la o transformare socială, economică, culturală și politică, chiar și după ce Hrușciov a devoalat crimele abominabile ale lui Stalin. Un sentiment continuu că până la urmă exista o dimensiune morală în utopia bolșevică, la care se adaugă exploatarea

emoțiilor antifasciste, a împiedicat necontenit recunoașterea simplului fapt că, încă de la întemeierea sa, sovietismul a fost un sistem criminal.

Îmi amintesc cu claritate o conferință din New York în octombrie 1987, unde declarațiile a doi disidenți (rusul Eduard Kuznețov și românul Dorin Tudoran) despre comunism ca „civilizație criminală" au provocat un răspuns nervos din partea lui Mihailo Marković, marxistul critic iugoslav care la sfârșitul anilor '90 avea să devină principalul ideolog al regimului Milošević. Simplu spus, demersul de a documenta și a condamna bestialitatea naziștilor era acceptabil, dar a te concentra asupra atrocităților similare comise de stânga radicală părea o formă de anticomunism primitiv. Albert Camus a rezumat cândva perplexitatea morală provocată de un asemenea baraj solid de prejudecăți motivate ideologic: „Când pretind justiție, pare că fac apel la ură."[35] Revoluțiile anului 1989 și prăbușirea Uniunii Sovietice în 1991 au schimbat situația. Eforturile blocului sovietic de a crea Cetatea lui Dumnezeu *hic et nunc*, căutarea societății perfecte s-au dovedit a fi, toate, un dezastru fără sfârșit. Foaia de parcurs a acestor regimuri a fost una a eșecului absolut, atât economic, cât și politic și moral. A sosit timpul ca victimele lor să fie readuse în memorie. Norman Naimark a formulat o serie de priorități pentru istorici și oamenii de știință: „În ultimă analiză, ambele state totalitare – Germania nazistă și Rusia stalinistă – au comis genocid, «crima crimelor». În pofida prăbușirii Uniunii Sovietice și a inerentului acces mai larg la informații, știm mult mai multe despre atrocitățile naziste decât știm despre cele sovietice sau despre cei care le-au inițiat, le-au organizat și le-au comis. Problema fundamentală a intenționalității și responsabilității penale în cazul sovietic poate fi înlăturată definitiv doar prin accesul total la arhivele rusești și ale acelor responsabili care încă mai trăiesc."[36] O asemenea conceptualizare ar trebui extinsă la perioada de „maxim stalinism" în China, Albania, România, Ungaria și Bulgaria (1949-1953), și chiar și la terorismul genocidar al regimului Pol Pot în Cambodgia. În fiecare dintre aceste cazuri, este evident cum persistența voinței de a sacrifica segmente întregi de societate pe altarul mitului politic s-a concretizat în consacrarea violenței pe scară largă.[37]

Evaluarea comparativă și memoria comunismului și a fascismului au fost fără îndoială marcate, mijlocite și instrumentalizate de tradiția antifascismului din Vest. La rădăcina acestui fundamental etos intelectual și public se află o interpretare greșită și vinovată a trecutului comunist. Cel din urmă a fost definit, pe de-o parte, prin tăcere,

parțialitate sau ignoranță în privința crimelor și dictaturii partidelor-stat leniniste și, pe de altă parte, prin dificultatea de a separa antifascismul de propaganda imperialistă a Uniunii Sovietice în timpul secolului XX (sau a Chinei și a variilor ei sateliți). Cazul Războiului Civil spaniol rămâne paradigmatic pentru întreaga istorie a antifascismului. François Furet a oferit în *Le passé d'une illusion** o excelentă caracterizare a denaturării regretabile care a dat naștere acestei tradiții: „Antifascismul comunist a avut două chipuri, nici unul democratic. Căci primul, cel al solidarității, care a înnobilat atâția combatanți, n-a încetat să fie masca sub care opera cucerirea puterii și confiscarea libertății.“ Pentru mare parte din existența sa, antifascismul a funcționat pe principiul potrivit căruia coeziunea trebuia apărată indiferent de costuri, chiar dacă aceasta însemna, spre a-l parafraza pe Francis Ponge, eliminarea unei părți din întregul lucrurilor (expresia inițială este „le parti pris des choses“). În cuvintele lui Furet, „la ceasul Marii Terori, bolșevismul se reinventează ca libertate prin virtutea unei negații“[38].

După aceea, antifascismul a fost pus în situația de a se dovedi mereu o simplă retorică a democrației și libertății. A nutrit „neadevăruri existențiale“ (ca să folosim sintagma lui Diner), pe care a eșuat mereu să le abordeze din cauza dedicării neabătute față de esența ideologică comunistă (adică sovietică). Antifascismul s-a ales în consecință cu o ambivalență psihică: „A circumscris satrapii totalitari ai Europei de Est, precum și universul politic al stângii vest-europene, din 1945 și până spre sfârșitul anilor '70.“[39] Susținătorii săi (și, în prezent, supraviețuitorii săi) au îmbrățișat pretenția supremă a inocenței utopiei socialiste ignorând cu totul caracterul criminal al utopiei aflate la putere. Acest monopol antifascist asupra trecutului „a afectat trecutul însuși“[40].

Promisiunea antifascistă a dat greș din cauza legăturii sale ombilicale cu centrul moscovit. De aceea, este greu să fim de acord cu istoricul Geoff Eley, care declara că perioada de unitate antifascistă 1943-1947 a fost înfrântă din cauza „tensiunilor intensificate între Uniunea Sovietică și Statele Unite… Iar cum Stalin a târât partidele comuniste înapoi la limbajul sovietelor și al dictaturii proletariatului, această reconsfințire a parlamentarismului a devenit reper-cheie al diviziunilor din cadrul stângii.“[41] A dat greș din pricina adevăratei

---

* François Furet, *Trecutul unei iluzii*, trad. de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Editura Humanitas, București, 1996 (n.tr.).

naturi a partidelor comuniste și a liderului lor, Partidul Comunist al lui Stalin (PCUS). A dat greș pentru că a subscris la aceeași lege a tăcerii, cea pe care a girat-o în timpul Marii Terori cu privire la ofensiva jdanovistă și la deja completa sovietizare a unor țări din Europa de Est (spre exemplu, lagărele de exterminare și execuțiile în masă din Bulgaria, între 1944 și 1947).[42] Jdanovismul nu ar trebui redus la „doctrina celor două lagăre“, deslușită de primul adjunct al lui Stalin în septembrie 1947, cu prilejul conferinței de deschidere a Biroului de Informații al Partidelor comuniste și muncitorești (Cominform).[43] Când ne referim la perioada Jdanov (*zhdanovshchina*), ne gândim la dezbaterea din jurul oficialei *Istorii a filozofiei vest-europene* a filozofului Gheorghi Aleksandrov și la condamnarea Annei Ahmatova (defăimată ca și cum ar fi fost mânată de „o dorință mistică, aproape de natură sexuală, pentru vechile și binecuvântatele vremuri ale Ecaterinei“) și a lui Mihail Zoșcenko.[44] Aceste momente-cheie imediat de după cel de-al Doilea Război Mondial au declanșat în URSS (și, implicit, în sovietizatele țări-satelit) un nou val de isterie teroristă sub înfățișarea anticosmopolitismului și a remobilizării ideologice. Asemenea dinamici locale au premers începerii Războiului Rece. De asemenea, nu ar trebui uitate încarcerarea și executarea a milioane de cetățeni sovietici dispersați pe tot cuprinsul Reich-ului lui Hitler (așa-numiții prizonieri de război, indivizi folosiți ca forță de muncă de către naziști, sau deținuți ai lagărelor de concentrare) odată ce au fost repatriați forțat de către Aliați, în URSS. Uniunea Sovietică postbelică a fost antiteza libertății și democrației; a fost, cu adevărat, o „lume construită pe sclavie“[45]. După parcurgerea datelor existente, Timothy Snyder conchide că „niciodată nu au fost mai mulți cetățeni sovietici în Gulag ca în anii de după război; de fapt, numărul cetățenilor sovietici din lagăre și din «așezările speciale» a crescut an de an după 1945, până la moartea lui Stalin“[46]. Cu un asemenea sistem ca vârf de lance al mișcării antifasciste, nu exista nici o șansă pentru vreo renaștere a stângii.[47] Dar, după înfrângerea lui Hitler, antifascismul a fost fortificat ca voință politizată, hrănindu-se din propria-i infatuare, crezând orbește într-un activism frenetic. Iar astfel nu a făcut decât să adâncească o preexistentă fascinație față de „Marele Experiment“ al lui Stalin. În acest context, după cum remarca Sydney Hook, „integritatea intelectuală a devenit prima victimă a entuziasmului politic“[48].

Pentru a reveni la argumentul meu anterior, comparația dintre comunism și fascism a fost fundamental alterată, atât intelectual,

cât și științific, de pretenția la inocența originară a leninismului (sau așa-zisa utopie comunistă, în esență umană și pozitivă)[49] și de eșecul de lungă durată, răsunător, al antifascismului în a denunța caracterul criminal și intoleranța regimurilor comuniste. În plus, experiența celui de-al Doilea Război Mondial în mai multe țări vestice, cu violența, colaborările, trădările sale și adesea rezistența limitată la ocupația fascistă, a lăsat o viziune ambiguă asupra justiției. Spre exemplu, în cazul Franței postbelice, Tony Judt a demonstrat convingător că „absența oricărui consens în privința justiției – sensurile, formele și aplicarea ei – a contribuit la răspunsul confuz și insuficient al intelectualilor francezi vizavi de evidența injustiției din alte părți, mai ales din sistemele comuniste“[50].

Cu toate acestea, consider legitime întrebările ridicate de către istoricul Anson Rabinbach asupra moștenirii unei tradiții care este parte integrantă a identității europene actuale: „Este oare posibil să mergem dincolo de antifascism ca mit al statului mobilizat să mascheze crimele primului regim antifascist (sovietic) și dincolo de antifascism ca moment necesar și eroic în istoria rezistenței Occidentului la totalitarism, în faza sa inițială? Putem oare ajunge la o opinie diferită de perspectivele reciproc exclusive ale momentelor 1936 și 1989?“[51] Răspunsul meu (iar discuția care urmează servește drept exemplu) este unul pozitiv, în sensul că reevaluarea istoriei totalitarismelor secolului XX ne oferă lecții și valori pentru protejarea democrației și libertății, atât la stânga, cât și la dreapta. Antifascismul și anticomunismul reprezintă reacții logice la experiențele și realitățile unui secol devastat.[52]

Cartea Neagră a comunismului și impactul său

Unul dintre cele mai importante momente privind reevaluarea rolului jucat de comunism (ca tip de ideologie și tip de regim) a fost reprezentat de publicarea *Cărții Negre a comunismului** și de dezbaterile cu privire la acest volum și la tezele sale principale (în Franța, Germania, Statele Unite și așa mai departe), atât în spațiul public, cât și în rândul cercetătorilor. Cartea a cunoscut un succes imens în Franța, acolo unde s-au vândut peste 200 000 de exemplare.

---

* Stéphane Courtois (ed.), *Cartea Neagră a comunismului*, Editura Humanitas și Fundația Academia Civică, București, 1998 (n.tr.).

Traducerile sale în limba germană și italiană au devenit, de asemenea, bestselleruri. Publicarea cărții în Europa Centrală și de Est a condus la nesfârșite polemici și discuții privind responsabilitatea pentru crimelor comuniste, complicitatea cu acestea și consecințele lor. Ceea ce a reușit să demonstreze *Cartea Neagră a comunismului* a fost faptul că regimul comunist, în versiunea sa leninistă (și, oricine ar trebui să recunoască, aceasta a fost singura aplicare de succes a dogmei originare), a fost din start defavorabil drepturilor individuale și libertății umane. După cum scria Martin Malia în prefața la ediția americană: „Regimurile comuniste nu doar că au comis acte criminale (toate statele fac asta în varii ocazii); ele au fost întreprinderi criminale prin esență: în principiu, ca să zicem așa, ele au guvernat, toate, în pofida legii, prin violență și fără preocupare pentru viața omului“[53]. În pofida retoricii sale exacerbate despre emanciparea de sub opresiune și necesitate, saltul în tărâmul libertății anunțat de către părinții fondatori s-a dovedit a fi un experiment (fundamentat ideologic) de inginerie socială fără limite.[54] Însăși ideea de justiție independentă a fost respinsă ca „liberalism putred“. Partidul definea ce este legal și ce nu: precum în Germania lui Hitler, unde îngrozitoarele Legi de la Nürnberg din 1935 au constituit ficțiunea legală dictată de obsesiile rasiale ale naziștilor, bolșevismul a subordonat de la bun început justiția intereselor de partid. Pentru Lenin, dictatura proletariatului însemna guvernare prin forță și nerestricționată de vreo lege. Faimoasa replică pe care i-a dat-o lui Kautsky spune de fapt mult mai multe despre adevăratul etos al ideologiei sale: „Dictatura revoluționară a proletariatului este autoritatea câștigată și menținută prin violență de către proletariat împotriva burgheziei, autoritate care nu este restricționată de vreuna din legi*.“[55]

Dușmanul de clasă trebuia eliminat și distrus fără milă. Andrei Vîșinski, istericul procuror al lui Stalin în timpul proceselor-spectacol moscovite din anii ’30, a dus la extrem această logică macabră atunci când a transformat depoziția acuzaților în principalul argument care impunea condamnarea la moarte a acestora. Cu alte cuvinte, prezumția de nevinovăție a fost înlocuită de o prezumție universală a vinovăției. Cât despre retorica urii, comparabilă cu cele mai nebunești și incendiare discursuri ale lui Goebbels, acest pasaj merită citat:

---

* V.I. Lenin, *Revoluția proletară și renegatul Kautsky*, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1950 (n.tr.).

> Împușcați câinii turbați! Dați morții această bandă care ascunde maselor populare colții ei de fiară, dinții de prădătoare! Să se ducă dracului vulturul-Troțki spumegând, plin de veninul cu care a umplut marile idei ale marxism-leninismului! Să fie puși în imposibilitatea de a mai face rău histrionii, pigmeii mizerabili, javrele, cățelandrii atacând un elefant! [...] Da, jos cu această abjecție animală! Să se termine odată cu acești grețoși hibrizi de vulpi și porci, cu aceste hoituri împuțite. Să nu se mai audă grohăiturile lor porcine! Să fie exterminați câinii înrăiți ai capitalismului care vor să-i sfâșie în bucăți pe cei mai buni oameni ai țării noastre sovietice! Să li se bage pe gât ura lor bestială îndreptată împotriva conducătorilor Partidului nostru![56]

Ambele totalitarisme „credeau în ubicuitatea adversarilor malefici". Ambele și-au definit adversarii pe baza potențialului lor de a bloca realizarea comunității perfecte. Obsesia lor legată de eliminarea tuturor „adversarilor obiectivi" pe drumul către tărâmul făgăduit a condus mai întâi la înlocuirea „delictului bănuit cu crima posibilă" (Hannah Arendt), iar apoi la complexul nebunesc al conspirațiilor universale.[57]

Idealurile utopice au fost utilizate spre a legitima cele mai negre abuzuri împotriva dușmanilor „obiectivi", definite doar în relație cu interesele unei autointitulate avangarde revoluționare și cu obsesiile liderului. În Germania nazistă, cosmologia ariană a lui Hitler a hiperbolizat capacitatea evreului imaginar de a fi organizatorul exploatării de piață și, concomitent, instigatorul încercărilor marxiste de a o înlătura.[58] Mitologia conspirației iudeo-bolșevice și iudeo-plutocratice a înflorit prin ficțiunile antisemite ale extremei drepte din Europa Centrală și de Est (pentru ca, mai târziu, să reapară sub forma postbelică a antisemitismului stalinist).[59] Paranoia legată de infiltrări, activități subversive și trădare a constituit trăsătura de bază a tuturor culturilor politice comuniste, din Rusia și China până în România și Iugoslavia. Partidele leniniste care jucau formal piesa democrației parlamentare (în Franța și Italia după cel de-al Doilea Război Mondial) nu erau mai puțin intolerante cu privire la devierea de la linia ortodoxă decât alte formațiuni similare aflate la putere (cu diferența că acestea nu-i puteau lichida fizic pe presupușii spioni și agenți). Lenin făcuse pe vremuri o declarație faimoasă potrivit căreia „o organizație de adevărați revoluționari nu se va înfrâna de la nimic pentru a se descotorosi de un membru nedemn"[60].

Probabil cea mai bună lectură recomandabilă pentru înțelegerea naturii și sensului leninismului rămâne romanul *Demonii* al lui Dostoievski. Marele scriitor și gânditor politico-religios rus a înțeles

consecințele de rău augur ale acțiunilor nihiliste, revoluționar extremiste, întreprinse de apostolii extatici ai eliberării universale.[61] Într-adevăr, capitolul dedicat Rusiei în *Cartea Neagră*, precum și prefața lui Martin Malia arată cum bolșevismul a avut rădăcini adânci în cultura extremismului apocaliptic a inteligheției revoluționare ruse. Morala lui a fost incarnată doar în „disciplina solidă, unită și lupta conștientă a maselor împotriva exploatatorilor" (Lenin). Există doar un mic pas de la o asemenea dedicare distructivă la obstinația criminală. În august 1919, organul CEKA, *Krasnyi Metch*, a prezentat o viziune asupra orizonturilor roșii ale omenirii, sub impresia Marii Revoluții din Octombrie: „Nouă ne este permis orice, pentru că suntem primii din lume care să poarte sabia, nu pentru a împila și înrobi, ci pentru a elibera omenirea din lanțurile sale... Sânge? Să curgă sânge!"[62] Aceasta este adevărata esență a leninismului ca mișcare totalitară: convingerea că ridica o nouă civilizație, că era depozitarul distincției dintre bine și rău, interpretul unui nou adevăr.[63]

N-au existat revelații spectaculoase în *Cartea Neagră*: până la urmă, indiferent de ce a ieșit la suprafață din arhivele secrete ale țărilor fostului bloc sovietic, este doar o confirmare a vechii concepții potrivit căreia comuniștii de pretutindeni s-au angajat într-un război civil revoluționar spre a realiza transformarea totală a omului, economiei, societății și culturii. Originale au fost analiza comprehensivă și sistematică, precum și interpretarea crimelor și represiunilor asociate cu practicile leniniste în secolul XX. Recomand analizele nuanțate ale diferențelor între etape și țări: Polonia și Ungaria, în special după moartea lui Stalin, nu erau întru totul totalitare. Până la urmă, revoluția din Ungaria a fost inițiată de un grup de comuniști reformiști antistaliniști. Ar fi trebuit să existe o analiză mai profundă a experienței leniniste în Germania de Est, inclusiv o discuție asupra datelor existente acum despre universul abominabil Stasi, de teroare și intimidare. În ansamblu însă, meritul fundamental al *Cărții Negre a comunismului*, care reglează tonalitatea discuțiilor viitoare, a fost demersul de a restaura memoria publică a crimelor comunismului și de a se contrapune eforturilor revizioniste care urmăreau să justifice viziunea comunistă, dacă nu chiar practicile ei. Volumul a arătat că, așa cum foarte bine a punctat Michael Scammell, „ceea ce contează este faptul că noi înțelegem *totalitatea* cumplitei istorii a acestui secol... În calitate de civilizație, suntem obligați să ne împăcăm cu acel adevăr [criminalitatea comunismului], să ne recunoaștem partea de vină și să tragem concluziile cuvenite"[64].

Autorii *Cărții Negre* au reușit să pună laolaltă suficientă informație pentru a construi o imagine de ansamblu care, poate pentru prima oară, a instrumentat un caz incontestabil despre modul în care amploarea crimelor împotriva umanității comise de regimurile comuniste chiar *contează*. În pofida argumentelor contrare, comunismul *nu ar trebui* și nu poate fi studiat la fel ca oricare alte evenimente importante ale istoriei lumii.[65] Regretabil este (iar câteva dintre afirmațiile introductive controversate ale lui Courtois pot fi explicate plecând de la acest lucru) că a durat prea mult până ne-am dat seama că, „în trista poveste a secolului nostru, comunismul și nazismul sunt, și mereu au fost, nediferențiabile din punct de vedere moral“. Într-adevăr, așa cum arată Tony Judt, această mai degrabă întârziată epifanie consensuală „justifică o reconfigurare și rescriere a istoriei timpului nostru“[66].

Cartea a apărut în Franța în 1997 și a generat polemici extraordinare, în special în publicații ca *Le Monde*, *Le Débat* și *Commentaire*. A fost publicată într-un moment în care intelighenția franceză discutase cu vervă despre farmecele tulburătoare ale comunismului, așa cum au fost explorate de regretatul François Furet în splendida sa lucrare *Trecutul unei iluzii*. Afirmații care erau considerate acceptabile venind de la Furet, unul dintre cei mai respectați și foarte influenți istorici francezi, au sunat revoltător pentru mulți foști intelectuali de stânga atunci când au fost prezentate într-o manieră foarte provocatoare de către Stéphane Courtois, editorul *Cărții Negre*, în introducerea sa. Inițial, introducerea ar fi trebuit scrisă de Furet însuși, dar, cum acesta a încetat din viață, Courtois, editorul revistei *Communisme*, a scris un text care a reușit să-i irite pe mulți istorici, politologi și jurnaliști francezi.[67] În interiorul unei culturi politice și academice în care stânga radicală a exercitat mult timp o influență exagerată (cineva ar putea folosi chiar termenul de *hegemonie*), afirmațiile directe și nu întotdeauna foarte echilibrate ale lui Courtois privind similaritatea inerentă (și, pentru el, obligatorie din punct de vedere moral) a comunismului și fascismului au fost percepute drept încărcate politic, o simplă imitare a unei abordări diacronice absolute. În plus, specialiști precum Annette Wieviorka l-au acuzat pe Courtois de încercarea de a folosi această comparație pentru a pune comunismul într-o lumină mai proastă decât nazismul (cel puțin în ceea ce privește numărul victimelor).[68] Doi colaboratori, Nicolas Werth și Jean-Louis Margolin, au decis să se disocieze public de principalele teze ale introducerii.

Principalele probleme legate de introducerea lui Courtois au fost concentrarea pe cifre și eșecul de a arăta nu doar similaritățile, ci și diferențele semnificative dintre cele două sisteme de teroare în masă și de exterminare, sistemul comunist și cel nazist. Courtois a deschis ușa unei practici care continuă să bântuie discuțiile despre caracterul criminal al comunismului, în special în fostul bloc sovietic: „o competiție internațională pentru statutul de martir" (în cuvintele lui Timothy Snyder). Courtois și alții care i-au amplificat modelul de analiză păreau a crede că „mai multe crime ar aduce mai mult înțeles." Într-adevăr, unul din riscurile centrale care planează asupra comparației dintre fascism și comunism este acela că poate dezlănțui, dacă mizele sale câștigă preeminență într-o competiție asupra cifrelor rotunde ale victimelor, ceea ce Snyder numea „imperialism martirologic". Și firește, în vreme ce „milioane de stafii ale unor oameni care nu au trăit niciodată"[69] sunt eliberate în culturile diferitelor țări, memoria răului radical nu oferă nici un sens în afara raționalizărilor în slujba politicii naționale și a discursurilor de îndrituire istorică.

Comparând numărul victimelor regimurilor comuniste (între 85 și 100 de milioane) cu numărul persoanelor care au dispărut sub sau din cauza nazismului (25 de milioane), Courtois a minimalizat câteva aspecte cruciale. În acest sens, unii dintre criticii săi nu se înșelau. În primul rând, ca fenomen global expansionist, comunismul a durat între 1917 și anul publicării *Cărții Negre* (ne gândim la Coreea de Nord, China, Cuba și Vietnam, acolo unde este încă viu, dacă nu chiar în siguranță). Național-socialismul a durat între 1933 și 1945. În al doilea rând, pur și simplu nu știm care ar fi fost tributul în victime al nazismului dacă Hitler ar fi câștigat războiul. Ipoteza logică (susținută de probe precum diferențele dintre modurile în care naziștii au ocupat Polonia și, respectiv, Olanda) este aceea că nu ar fi murit doar evrei și rromi, ci și milioane de slavi și alte persoane „inadecvate rasial". Potrivit lui Ian Kershaw, „Planul General pentru Est comandat de Himmler a vizat deportarea în anii următori a 32 de milioane de persoane, în principal slavi, dincolo de Urali, înspre vestul Siberiei"[70]. Și, după cum a arătat-o planul de relocare a evreilor, asemenea intenții erau ele însele genocidare. Christopher Browning și Lewis Siegelbaum au rezumat excelent, pentru cazul Germaniei naziste, principala mutație identitară de după 1941 care a creat premisa pentru exterminism rasial cumulativ, iradiant: „Afirmarea nazistă a identității germane ca «rasă superioară» a însemnat

distrugerea atât a libertății, cât și a identității celor pe care îi guvernau. Victoria și imperiul au desăvârșit tranziția *Volksgemeinschaft*-ului de la iluzia restauratoare a unei comunități uniforme a poporului german, la viziunea nazistă a unei comunități rasiale care duce o luptă eternă – o *Kampfgemeinschaft*."[71] Cât despre adversarii politici ai regimului de teroare al lui Hitler, este suficient să amintim Dachau, Buchenwald și Sachsenhausen.

În al treilea rând, în cazul comunismului, se poate identifica o dinamică internă care punea în opoziție promisiunile originare și josnicele practici criminale. Cu alte cuvinte, în interiorul lumii comuniste s-au făcut demersuri în sensul căutării reformei și chiar a unui socialism cu față umană, dar un asemenea lucru ar fi fost de neimaginat sub nazism. Prăpastia dintre teorie și practică, sau cel puțin dintre crezul moral-umanist marxist (sau socialist) și experimentele leniniste sau staliniste (sau maoiste, sau ale khmerilor roșii), a fost mai mult decât o fantezie intelectuală. În plus, în vreme ce sovietismul și nazismul manifestau același dispreț la adresa moralei tradiționale și a legalității în tentativa lor de a elimina adversarii, trebuie să ne amintim că, pentru Lenin și adepții săi, „reeducarea", așa crudă și umilitoare cum a fost, putea oferi măcar ceva șanse de supraviețuire, fie pentru adversarii de clasă, fie pentru urmașii acestora. Jurnalele, scrisorile, transcrierile comisiilor de anchetă și alte documente publice și private au arătat măsura în care „vorbirea limbii bolșevice" (Kotkin) sau transformarea în „staliniști comuni" (Figes) puteau deveni mecanisme de (re)integrare socială. În cuvintele unui autor care s-a ocupat pe larg de această chestiune:

> Drumul către convertirea comunistă, puternic îngustat în epoca epurărilor complete, a rămas totuși mereu negociabil, deși era o cale într-adevăr foarte dificil de urmat. Faptul că o manipulare reușită a discursului oficial le-a permis măcar câtorva să-și curețe numele prin distanțarea lor de membrii condamnați ai familiei indică importanța esenței voluntariste a comunismului. Dreptul de a face petiții, de a scrie o plângere în apărarea nevinovăției cuiva, concomitent cu folosirea limbajului public, nu au dispărut nici măcar în cea mai neagră perioadă a Marii Epurări. Nici originea socială, nici originile naționale nu erau obstacole insurmontabile.[72]

Nu la fel au stat lucrurile și cu tratamentul nazist în privința evreilor. După cum arată Tony Judt, „dacă nu vrem să ne zbatem într-o disperare neputincioasă atunci când se pune problema să

explicăm cum s-a ajuns aici, trebuie să avem în vedere un contrast analitic crucial: există o diferență între regimurile care extermină oameni în goana inumană după un obiectiv arbitrar și cele al căror obiectiv este exterminarea pur și simplu“[73]. Pentru naziști, și pentru Hitler în particular, demonizarea evreilor și, implicit, eliminarea lor au fost parte esențială a viziunii milenariste de salvare națională a regimului.[74] Hitler se descria pe sine în iulie 1941 ca fiind „Robert Koch al politicii“. Dictatorul nazist explica mai departe comparația: „El [Koch] a descoperit bacilul tuberculozei și prin aceasta a arătat lumii medicale noi căi. Am descoperit evreii ca bacilul și fermentul tuturor descompunerilor sociale. Fermentul lor. Și am demonstrat un singur lucru: că un stat poate trăi fără evrei; că economia, cultura, arta etc. pot exista fără evrei și chiar mai bine. Aceasta este cea mai mare lovitură la adresa evreilor.“[75]

Cea mai mare capcană a introducerii lui Courtois constă în aceea că, închizând ochii asupra acestor diferențe, explicația sa privind anamneza imperfectă asupra caracterului criminal al comunismului a deschis calea unor interpretări ambigue. El a afirmat că, „după anul 1945, genocidul evreilor a apărut ca o paradigmă a barbariei moderne, […] a terorii de masă în secolul XX. După ce negaseră, într-o vreme, specificitatea persecuției evreilor de către naziști, comuniștii au înțeles avantajul pe care-l puteau avea dintr-o asemenea recunoaștere pentru a reactiva periodic antifascismul. […] Mai recent, punerea în evidență a «singularității» genocidului evreilor, focalizând atenția asupra unei atrocități excepționale, a împiedicat de asemenea perceperea altor realități de același ordin în lumea comunistă“[76]. Aceasta este, în cel mai bun caz, o denaturare. După cum au arătat Tony Judt, Ian Kershaw, Jürgen Kocka și alți istorici de marcă, abia după 1970, sau chiar după 1980, Holocaustul a devenit subiect central în analiza și înțelegerea celui de-al Treilea Reich. Dificultățile legate de recunoașterea crimelor în masă comuniste sunt cauzate de lungile decenii de control al statului asupra informației în acele țări, de întârzierea deschiderii arhivelor și de reacția nervoasă a cercurilor de stânga din Europa de Vest (în special cele din Franța, Grecia și Spania) față de ceea ce ele deplâng a fi o instrumentalizare politică asupra trecutului.

Au existat două tipuri de reacții față de argumentul lui Courtois. Recenzenți precum Scammell, Judt, Bartov și Herf au admis că acesta era justificat până la un anumit punct. Jeffrey Herf, spre exemplu, a argumentat că, „în pofida unor excepții notabile, Courtois are dreptate:

în lumea academică occidentală, specialiștii care aleg să se concentreze asupra crimelor comunismului au fost și rămân o minoritate, și înfruntă pericolul blocării carierei academice din pricina etichetării lor ca fiind de dreapta“[77]. Dar, după cum au arătat Scammel și Judt, nu înseamnă că ar trebui să ne amintim „fie de Auschwitz, fie de Gulag, pentru că istoria ne-a autorizat să ni le amintim pe ambele“[78]. *Cartea Neagră* construiește un caz convingător și izbutit în vederea echivalării comunismului ca *rău radical*, plasându-l astfel în aceeași categorie cu fascismul. Iar destul de recent, această poziție a fost susținută în Adunarea Parlamentară a Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa (OSCE) și discutată în Parlamentul European, în timpul prezentării Declarației de la Praga (semnată, printre alții, de Václav Havel, Joachim Gauck și Vytautas Landsbergis). Spre exemplu, „Rezoluția cu privire la reunirea Europei divizate prin promovarea Drepturilor Omului și Libertăților Civile în secolul XXI“ a OSCE stipulează:

> Notând că în secolul XX țările europene au trecut prin două regimuri totalitare principale, nazist și stalinist, care au dus la genocid, violarea drepturilor și libertăților omului, crime de război și crime împotriva umanității, admițând caracterul unic al Holocaustului… Adunarea Parlamentară a OSCE își reconfirmă opoziția comună împotriva oricăror formule politice totalitare, indiferent de fundamentul ideologic… Îndeamnă statele participante: a. să continue studierea întru aducerea la cunoștința publicului a moștenirii totalitare; b. să dezvolte și să îmbunătățească instrumentele educaționale, programele și activitățile, în special pentru generațiile tinere, de studiere a istoriei totalitare, a demnității umane, a drepturilor omului și libertăților fundamentale, a pluralismului, democrației și toleranței. […] Își exprimă profunda îngrijorare cu privire la glorificarea regimurilor totalitare.[79]

În aceste condiții, cu greu se poate vedea un rost în încercarea de a monopoliza imaginea răului absolut, așa cum pare să fi urmărit însuși Courtois (dând tonul raționalizărilor ulterioare ale altora, în anii din urmă). Argumentul lui a fost transformat în pretext de cei care doreau să desființeze în întregime *Cartea Neagră*. Jurnalistul francez Nicolas Weil declara apăsat la vremea respectivă că volumul era „o mașină ideologică de război împotriva teoriei unicității Shoah-ului“ care „minimalizează memoria perioadei hitleriste“[80]. Nu putem fi de acord cu o asemenea coloratură politică a *Cărții Negre*, dar volumul a generat într-adevăr un război al cifrelor, cuvintelor și memoriilor care uneori, mai ales în Europa Centrală și de Est, a avut

tonalități negaționiste și de banalizare, directe și indirecte. A fost fixată o legătură de cauzalitate implicită între rememorarea suferinței evreiești și „ignorarea“ traumei altora, dând astfel naștere unui nou val de antisemitism în sfera publică.[81]

Comparația între comunism și nazism a fost mult timp un subiect sensibil în analizele rusești, est-europene și occidentale. Courtois și-a îndreptat atenția către tulburătoarele scrieri ale lui Vasili Grossman, autorul romanului *Viață și destin*, o capodoperă a literaturii secolului XX (și coautor după cel de-al Doilea Război Mondial, alături de Ilia Ehrenburg, al *Cărții Negre privind crimele naziste împotriva populației evreiești din URSS*, o expunere cutremurătoare pe care Stalin a interzis-o).[82] Atât în acel roman, cât și în cartea sa de dimensiuni mai mici, *Panta rhei*, Grossman susținea că distrugerea stalinistă a culacilor era fundamental similară politicilor genocidare naziste împotriva unor grupuri considerate inferioare din punct de vedere rasial. Persecutarea și exterminarea evreilor au fost în aceeași măsură o consecință a dogmelor ideologice considerate sacre de către zeloții naziști, precum nimicirea culacilor în timpul campaniilor staliniste de colectivizare. Un autor cu o cunoaștere vastă a arhivelor sovietice spunea: „Se pare că Stalin și agenții săi credeau nu mai puțin ca Hitler în eliminarea persoanelor nerecuperabile sau incurabile.“[83]

Proiectând dușmanul

Milioane de vieți au fost distruse ca urmare a convingerii că soarta tristă a omenirii poate fi corectată numai dacă „vermina“ indicată ideologic ar fi eliminată. Această pornire ideologică de a purifica omenirea a fost bine înrădăcinată în cultul scientist al tehnologiei și în convingerea fermă că Istoria (mereu cu litere mari) a învestit elitele revoluționare (de extremă stângă sau dreaptă) cu misiunea de a se descotorosi de „populațiile inutile“ (după cum spune Hannah Arendt). În vederea înfăptuirii utopiei, regimurile comuniste au încercat permanent să extirpe segmentele societății pe care le vedeau potențial inamice. Și, după cum au arătat Gerlach și Werth în cazul Uniunii Sovietice, „cu cât rânduirea imaginată de bolșevici a devenit mai clară și mai precisă, cu atât mai mare a fost numărul celor care au fost excluși cu forța din ea“. În mod asemănător, bolșevicii au creat „o lume a inamicilor și, finalmente, nu a existat o altă soluție la adresa amenințării pe care acești dușmani o întruchipau, decât

aceea a anihilării lor fizice totale." În acest sens, cei doi autori conchid că „teroarea de masă a fost o variantă sovietică a «soluției finale»"[84]. Conceptul de *rasializare* al istoricul Eric Weitz se înscrie în aceeași categorie. El l-a găsit util în explicarea modului în care autoritățile sovietice au alternat desemnarea categoriilor de populație supuse terorii cu consecințele directe privind întemnițarea acestora, executarea, deportarea ș.a.m.d.: „Ajută la consemnarea flexibilității identităților atribuite, a modului în care grupurile percepute ca națiuni ori clase, în anumite circumstanțe istorice date, ajung să fie văzute ca absolut distincte de grupurile dominante, astfel încât numai termenul de *rasă* surprinde imensa demarcație pe care a produs-o. Termenul surprinde și modul în care, în circumstanțe diferite, populațiile pot deveni «derasializate», așa cum s-a petrecut din punct de vedere oficial, după moartea lui Iosif Stalin, cu multe dintre naționalitățile epurate."[85]

Abordarea lui Weitz reprezintă încă un articol în lunga listă a specialiștilor care au încercat să înțeleagă „ciclurile de violență" (în cuvintele lui Nicolas Werth) devenite normă în Uniunea Sovietică. În acest moment, e tot mai greu să se ignore faptul că a existat o „uniformitate stânjenitoare a mijloacelor salvării susținute de către naziști și comuniști, mai precis știința (și practicile reconfigurării în consecință a corpurilor politice)"[86]. Esența problemei a fost că, în Uniunea Sovietică (la fel ca în alte regimuri comuniste), populația a fost organizată plecând de la criteriile excluderii și privațiunilor, potrivit imperativelor ideologice și sarcinilor de dezvoltare fixate de partid. După cum afirmă Golfo Alexopoulos, „în Uniunea Sovietică, existau cetățeni și cetățeni". Precum în Germania nazistă, drepturile cetățenești s-au metamorfozat tot mai mult într-un hotar plasat între apartenență și criminalizare, între „sinele național și ceilalți inamici", un indicator al prietenilor și dușmanilor.[87] Principiul aleșilor care a stat la baza teoriei leniniste a subiectului istoric ce înfăptuiește utopia a fost reflectat în legile cetățeniei. Cei considerați nedemni să dețină și să exercite drepturile acordate corpului politic sovietic au fost deposedați de ele, ceea ce în cazul comunităților comuniste echivala cu denaturalizarea *de facto* și nerecunoașterea lor drept cetățeni ai statului. Mai mult decât atât, în anumite perioade din evoluția respectivelor regimuri, lipsirea de drepturi a devenit o meteahnă atavică. Sub Stalin, „deposedarea de drepturi a fost extinsă la toate categoriile de rude, după cum unitățile familiale erau adesea pedepsite în mod colectiv. Statul stalinist a perceput inamicii de varii feluri ca fiind

definiți de legături de rudenie; astfel, familii întregi și-au pierdut drepturile ca grup. Dușmanii de clasă (beneficiarii Noii Politici Economice, comercianții, culacii, acei deposedați de dreptul de vot – *lishentsy*) și așa-numiții «inamici ai poporului», precum și națiunile inamice (germanii, polonezii, coreenii, grecii, chinezii) – atât cetățeni sovietici, cât și subiecți străini – au fost calificate pornind de la principiul înrudirii. Lipsa de loialitate a taților a fost percepută ca fiind transmisibilă fiilor. Atât lipsirea de drepturi, cât și nerecunoașterea cetățeniei au devenit trăsături moștenite“[88].

Dacă asemenea constatări sunt asociate cu analizele profilului populațiilor din lagăre sau cu natura terorii și victimelor violenței în masă din timpul regimurilor comuniste (precum cele furnizate de autorii *Cărții Negre*), atunci noțiunea de „genocid de clasă“ avansată de Stéphane Courtois (Dan Diner utilizează termenul de *sociocid*) capătă o greutate considerabilă. Victimizarea, încarcerarea și chiar executarea „grupurilor înrudite“, bazate pe o identitate totală, moștenibilă, aplicată *exclusiv* și *în mod curent* asupra tuturor membrilor acestora, sunt extrem de similare violenței presupuse în conceptul de genocid, așa cum este el definit la nivel internațional.[89] Din când în când, în istoria marii majorități a regimurilor comuniste (ceea ce Stephen Kotkin a numit „re-revoluționarea revoluției“[90]), există intervale distincte de săvârșire a genocidului împotriva populațiilor vizate. Diferența fundamentală față de nazism, în orice caz, este că respectivele practici au fost create în interiorul sistemului ca o *consecință a acestuia*.[91] Chiar dacă am consimți alături de Halfin că, „deoarece vinovăția în Uniunea Sovietică a fost mereu un concept personal, victima a sucombat nu ca un număr anonim, ci ca un individ concret condamnat pentru acțiuni precise“[92], victimizarea deterministă *chiar* a devenit o normă de stat sub comunism. Până și disputele interne în cadrul cercurilor de conducere ale partidului bolșevic certifică acest lucru.

În 1945, ideologul-șef Andrei Jdanov a criticat epurările din oficiu bazate pe originea socială: „Abordarea biologică a oamenilor este larg răspândită în rândurile noastre, atunci când existența vreunei rude nu tocmai «convenabile», de obicei decedată de ceva vreme, este transformată în criteriu al loialității politice a muncitorului. Asemenea «biologi», producând teoria lor specifică asupra «moștenirii», încearcă să-i privească pe comuniștii vii prin intermediul unei lupe.“ Până și Stalin, în declarația sa care marca sfârșitul Marii Terori, admitea în 1938 această practică a epurării în masă fără selecție

(care la acea vreme a avut cumplite consecințe pentru cei vizați): „Este timpul să înțelegem că vigilența bolșevică stă, în esență, în abilitatea de a demasca dușmanul indiferent de cât de iscusit sau inventiv poate fi el, fără a ține seamă de cât de atrăgător se prezintă, și nu în eliminarea fără selecție sau «la întâmplare» [din partid], cu zecile și sutele, a tuturor celor care par la îndemână."[93] Tocmai noțiunea de vigilență revoluționară a trasat o graniță subțire între excludere și eliminarea fizică. La momentul radicalizării utopiei revoluționare în funcțiune, obsesia lui Lenin și Stalin (și din acest motiv a altor dictatori comuniști) de a curăța și purifica „grădina umană", focalizarea comunismului pe eliminare, s-a metamorfozat în exterminare.[94]

Argumente pentru comparații

Ca o chestiune de principiu, comparația între nazism și comunism mi se pare justificabilă moral și științific, fie și pentru faptul că putem observa suficiente elemente similare și diferite spre a justifica un asemenea demers comparatist. A nega această comparație (care până la urmă a inspirat una dintre marile opere de filozofie morală și politică ale secolului XX, *Originile totalitarismului*, semnată de Hannah Arendt, și care a fost avansată nu de către dreapta politică, ci de socialiști-democrați precum menșevicii) este o dovadă de limitare intelectuală autoimpusă.[95] Michael Scammell a subliniat că nu putem să ne amintim „fie de Auschwitz, fie de Gulag, pentru că istoria ne-a autorizat să ni le amintim pe ambele"[96]. Savanții nu sunt judecători, iar confuzia între aceste două roluri îi poate determina pe anumiți oameni de știință să nu-și dea seama de anumite distincții importante. Comparația slujește înțelegerii atunci când este utilizată pentru a evidenția atât similitudinile, cât și diferențele.

François Furet a insistat în corespondența sa cu Ernst Nolte asupra ideii că există ceva absolut demonic în practica nazistă, atât la nivelul intenției originare, cât și la cel al realizării țelurilor utopice. Aceasta nu trebuie să minimalizeze în nici un fel monstruozitățile comunismului, ci să conducă pur și simplu la recunoașterea faptului că, în măsura în care pot fi comparate cele două orori în masă, există ceva cu adevărat singular în legătură cu Holocaustul, cu perfecțiunea maniacală și neînduplecarea Soluției Finale naziste. Ideologia nazistă s-a bazat pe ceea ce istoricul Enzo Traverso numea „violență

izbăvitoare". Etosul său amalgamează antisemitismul cu „o «religie a naturii» bazată pe credința oarbă în determinismul biologic până la punctul în care *genocidul însuși a ajuns să reprezinte atât «o dezinfecție, o purificare – într-o măsură concisă și ecologică», cât și un act ritual de sacrificare spre a mântui istoria din haos și decadență* [sublinierea îmi aparține]"[97].

În cazul Uniunii Sovietice, după războiul împotriva țărănimii, mașina represivă stalinistă, în special în timpul Marii Terori, a atacat toate păturile sociale. Această formă de represiune a avut un caracter distinct volatil și imprevizibil. Isteria devenise universală și de nestăvilit. Orice cetățean putea deveni o țintă. Din acest punct de vedere, s-ar putea argumenta că teroarea stalinistă a fost mai cuprinzătoare, amorfă, dar și poroasă, pentru că reprezintă *concomitent* „penalizarea extremă a tipurilor de comportament social" și victimizarea bazată pe „standarde politico-ideologice menite să extirpe limbajul deviant și originile sociale «rele»"[98]. Începând cu Lenin și înrăutățindu-se sub Stalin, puterea cuprinzătoare a violenței de stat în URSS a relevat „o disponibilitate continuă de a declara război restului societății" (după cum afirmă Scammell). Drept consecință, după cum spune Nicolas Werth, unul din cinci bărbați adulți a trecut prin gulag. În acest punct, trebuie să amintim și campania postbelică împotriva „tâlhăroaicelor" (în realitate văduve de război) sau scăderea pragului de responsabilitate penală la 12 ani, în 1935.

În Germania nazistă, teroarea a fost dezlănțuită în principal împotriva minorităților (evrei, rromi, persoane cu handicap sau minorități sexuale) și a populațiilor alogene. În Uniunea Sovietică, teroarea a produs două lumi: corpul social sovietic, construit din persoane validate politic, și gulagul; partidul și instituțiile sale represive erau intermediare între cele două tărâmuri. În vreme ce în Germania nazistă regimul și-a căutat „victimele în special în afara *Volksgemeinschaft*-ului, populația sovietică a fost principala victimă a propriului regim". Cu alte cuvinte, războiul condus de Stalin și partidele leniniste a fost intern, „o catastrofă dezlănțuită în mod evident ca o mișcare socială, însușindu-și dialectul luptei de clasă și al războiului civil"[99]. În aceeași ordine de idei, Richard Overy furnizează o excelentă definiție a gulagului, care în opinia lui „simbolizează corupția politică și ipocrizia unui regim dedicat formal progresului uman, dar capabil a subjuga milioane în timpul acestui proces"[100]. Planul stalinist al construcției statale, cel care a devenit nucleul „transferului civilizațional" presupus de exportarea revoluției sau sovietizării,

beneficia de o înclinație „dialectică“ spre purificare *și* incluziune. Acest paradox este cel mai bine exprimat de contrastul dintre descrierea constituției din 1936 a unei societăți alcătuite din „clase non-antagoniste“ și apelul lui Stalin din 1937 la eradicarea nu doar a dușmanilor poporului, ci și a „cunoștințelor și rudelor“ acestora.[101]

S-ar putea conchide că în Uniunea Sovietică, în diferite etape, au fost țintite într-adevăr anumite grupuri, dar exercițiul terorii s-a îndreptat împotriva indivizilor din toate mediile sociale (muncitori, țărani, intelectuali, cadre militare și de partid, foști burghezi mari și mijlocii, preoți, chiar oficiali ai poliției secrete). Teroarea sovietică a avut un caracter distinct aleatoriu, în vreme ce singurul ei scop a fost construcția comunismului prin intermediul omogenizării totale a societății. Rațiunea ei de a fi a constat în unitatea moral-politică a comunității. Din acest punct de vedere, violența îndreptată împotriva populației a avut un fundament profund ideologic. Nu a atins niciodată scopul industrial al Holocaustului. A reprezentat, cu toate acestea, un final în sine. A fost cealaltă fațetă a „proiectului modern de *subiectivizare*“ al regimului bolșevic. Acei indivizi care nu au reușit să devină „cetățeni conștienți angajați în programul de construire a socialismului de bunăvoie“, care nu și-au înțeles obligațiile ca membri ai „primului stat socialist“, care au dat greș în privința vigilenței revoluționare, cu alte cuvinte „hermeneuții ratați“ ai marelui salt în afara imperiului necesității, au devenit un prisos în raport cu nevoile statului sovietic. Bolșevicii urmăreau să reînnoiască sufletul omenesc. Viața individului ar fi putut prinde noimă doar dacă s-ar fi botezat în „izvorul comun al vieții“ colectivului sovietic.[102] Nu e de mirare că, așa cum remarcă Orlando Figes, cuvântul rusesc pentru *conștiință* (*sovesti*), ca un dialog intim cu sinele, aproape că a dispărut din uzanța oficială după 1917. Pe 26 octombrie 1932, Stalin descria deplina natură a transformării bolșevice: „Tancurile voastre nu vor valora nimic dacă sufletul (*dusha*) din ele este putrezit. Nu, «producția» sufletelor este mai importantă ca producția de tancuri.“[103]

În vara anului 1937, la apogeul Marii Terori, debitul industriei bolșevice de suflete era deja cât se poate de evident: peste 40.000 de participanți adunați pentru o paradă sportivă în Piața Roșie, intitulată „Parada puternicei *rase* [*plemia*] Stalin“ (sublinierea îmi aparține). La sfârșitul festivităților dedicate primului deceniu de existență a Italiei fasciste, publicația *Gioventù fascista* oferea o descriere cvasi-arhetipală a corpului politic totalitar: „Odată cu fascismul, o adunare a devenit o armonie a sufletelor, o îmbinare perfectă a cetățenilor

participând activ la viața măreață a Statului [...]. Aceasta a fost o mulțime cu autocunoaștere, conștientă de supunerea sa, soarta sa și entuziasmul său luptător, o mulțime senină și ocrotită, crezând în Liderul ei, într-un Stat [...]. Aceasta nu a fost o mulțime anonimă, ci o imagine care a căpătat contur și disciplină prin spirite educate în epicul acestor timpuri; nu o masă amorfă, ci un amestec de valori proaspete și inteligență."[104] Imagistica întrebuințată de jurnaliștii italieni ar fi fost cu siguranță la fel de nimerită pentru aliniamentele sovietice a mii de Bărbați și Femei Noi participanți în cadrul paradei „puternicei rase Stalin", exprimând bucuria acestor mulțimi ce își celebrau fericirea și norocul de a fi vlăstarele utopiei transformate în realitate sub patronajul mult iubitului Cârmaci (*Vozhd*). Ceea ce frapează în acest exemplu, din perspectiva discuției noastre asupra fascismului și comunismului, este persistența semnificantului în pofida interșanjabilității semnificatelor-cheie.

Chiar și atunci când nu a dobândit un profil direct exterminist (spre exemplu, execuțiile în masă, marșurile morții și înfometarea planificată), teroarea sovietică a luat forma muncii forțate, a cărei utilitate economică a fost cât se poate de îndoielnică. Nu sunt de acord cu Dan Diner asupra acestui punct, de vreme ce consider că munca forțată în gulag a avut în principal un caracter pedagogic și corecțional. În nazism și stalinism, lagărele au servit în mod fundamental o funcție ideologică; toate celelalte aspecte care li se pot alătura erau epifenomene ale forței motrice ideologice a celor două dictaturi.[105] În Uniunea Sovietică, lagărele de muncă însemnau un „model cultural", „o mezalianță specifică între disciplină și reprezentare" care garanta că cei dinăuntru vor fi dresați, iar cei din afară vor fi terorizați. Cel mai important, acest model negativ al organizării în cadrul spațiului comunist a fost utilizat pentru structurarea și disciplinarea chiar a mediilor sociale pozitive, precum întreprinderile și universitățile.[106] Până în anul 1956, gulagul a reprezentat proiectul managementului uman în URSS. După cum notează Orlando Figes, a constituit „mai mult decât o sursă de muncă pentru definitivarea unor proiecte precum Canalul Marea Albă. A fost în sine o formă de industrializare"[107]. Aș merge chiar mai departe: gulagul a constituit modelul normativ aflat la baza proiectului comunist al modernității, sursa primară de subdezvoltare impusă de *toate* regimurile de tip sovietic.

Exploatarea de către stat a avut, într-adevăr, scop productiv, dar a fost o consecință și o extensie a instituției lagărului și a așezărilor pentru deportați ca locuri ale transformării antropologice. Este

adevărat că „Soluția Finală a constituit un proiect care anula până și ceea ce se considera a fi, în linii mari, standardele universal valabile de autoconservare“[108]. Părerea mea e însă că nu este deloc chibzuit să forțezi anumite calificări ale terorii comuniste plecând de la circumstanțe și utilitate, ignorându-i practic ideile de purificare și standardizare.[109] Pentru a-l parafraza pe Timothy Snyder, proiectul stalinist al autocolonizării prin teroare în masă s-a bazat pe indiferența față de viața individuală. Teroarea stalinismului și nazismului a fost „instituită în cadrul viziunii asupra lumii a fiecărui dictator și fiecărei dictaturi; a fost esențială pentru sistem, nu doar un simplu instrument de control, și a fost aplicată pe fiecare palier al societății“[110]. Crima în masă a devenit sub comunism o certitudine din cauza violenței inevitabile rezultate din coroborarea principiului statului (*gosudarstvennost*) și efortul de a crea ordine din ceea ce liderii leniniști au perceput a fi *stikhiinost*, haosul social.[111]

Pe lângă toate acestea, Timothy Snyder avertizează că, dacă ne concentrăm exclusiv pe Auschwitz și gulag, „ratăm ocazia de a observa că pe parcursul unei perioade de 12 ani, între 1933 și 1944, aproximativ 12 milioane de victime ale politicilor naziste și sovietice de crimă în masă au pierit într-o anumită parte a Europei, una circumscrisă mai mult sau mai puțin de Belarusul, Ucraina, Polonia, Lituania și Letonia de astăzi“[112]. În timp ce subliniază singularitatea atrocităților naziste, Snyder demonstrează ceea ce numește „absența economicului“: „Deși istoria crimei în masă are mult de-a face cu calculul economic, memoria evită orice ar putea face ca uciderea să pară rațională… Ceea ce contează este că ideologia care a legitimat moartea în masă a fost de asemenea o viziune a dezvoltării economice. *Dacă e să existe o pildă politică generală a istoriei crimei în masă, aceasta este nevoia de a fi atent la ceea ce poate fi numit dezvoltare privilegiată: tentativele statelor de a produce o formă de expansiune economică menită să desemneze victimele, una care motivează prosperitatea prin mortalitat*e [sublinierea îmi aparține].“[113] În cartea *Tărâmul morții*, Snyder își duce raționamentul și mai departe. Reevaluând monstruosul abis provocat de politicile exterministe ale stalinismului și nazismului, el aduce argumente în favoarea unei revizuiri a premiselor cu care înțelegem un asemenea cataclism: „În decurs de doisprezece ani, au fost ucise în mod deliberat de către două regimuri paisprezece milioane de oameni. Acesta este un moment pe care abia am început să-l înțelegem, nici vorbă să-l cunoaștem bine“[114]. Pe parcursul secolului XX, „istoria a devenit cu adevărat o

delincvență“[115]. Snyder are dreptate: singura soluție la această patologie a modernității este „devotamentul etic față de individ“. Aceasta este și lecția fundamentală a revoluțiilor din 1989, moștenirea unor disidenți precum Leszek Kołakowski, Jan Patočka, Václav Havel, Jacek Kuroń, Bronisław Geremek, Adam Michnik, János Kis și György Konrád. Este tocmai motivul pentru care consider revoluțiile din 1989 punctul terminus al unei ere istorice dominate de utopie.

Cea mai importantă concluzie care poate fi trasă din compararea dinamicilor terorii în cele două cazuri este aceea că ambele regimuri (leninismul radical, sau stalinismul, și nazismul) au fost genocidare. Norman Naimark descrie foarte potrivit această realitate: „Cele două mari tiranii ale secolului XX au pur și simplu prea multe în comun pentru a descalifica din start încercările de a le clasifica și locul pe care îl dețin în istoria sistemelor politice și a genocidului.“[116] Distincțiile analitice dintre cele două sunt, desigur, importante, dar disprețul lor comun pentru statul de drept burghez, drepturile omului și universalitatea umanității, indiferent de distincțiile ilogice de rasă și clasă, este în opinia mea dincolo de orice dubiu. Orice student care cercetează „epoca extremelor“ va trebui să vadă că leninismul a conținut toate ingredientele politice și ideologice ale orânduirii totalitare (monopolul partidului asupra puterii, uniformizarea ideologică și înregimentarea, cenzura, demonizarea „dușmanilor poporului“, o mentalitate a cetății asediate, teroarea poliției secrete, lagărele de concentrare și, nu mai puțin important, obsesia formării „Omului Nou“). Spre a-l parafraza pe Dan Diner, comunismul și național-socialismul, din pricina crimelor cumplite pe care le-au comis, „s-au impus în memoria secolului XX ca gemeni ai terorii“[117].

Pentru ca experimentele totalitare să izbândească, teroarea și ideologia reprezintă instrumente obligatorii de exercitare a puterii. O afirmație a lui Boris Souvarine, autorul unei biografii de pionierat și încă impresionant de actuală a lui Stalin, publicată la mijlocul anilor ’30, rezumă perfect natura convergentă a comunismului și fascismului: „În primii ani ai revoluției ruse, era comod să se rezolve orice dificultate punând-o pe seama «sufletului slav». Mai apoi însă, au putut fi observate în Italia și Germania fapte considerate până atunci a fi specific rusești. Când bestia umană se dezlănțuie, aceleași cauze produc efecte analoage la latini, la germani sau la slavi, deși sub forme și chipuri diferite.“[118] Raționalitatea patologică rece a războiului nazist împotriva evreilor, incluzând folosirea tehnologiilor de ucidere în masă la Auschwitz și alte uzine ale morții, nu putea fi

anticipată de apostatul marxist Boris Souvarine în acest diagnostic pus în 1937. Cu toate acestea, el avea dreptate în privința amestecului ciudat de barbarie și modernitate deraiată din despotismele ideologice ale extremei stângi și drepte.

Din nou, compararea celor două rușini absolute ale secolului XX, gulagul și Holocaustul, duce adesea la neînțelegeri și sentimente ofensate în rândul victimelor uneia sau celeilalte dintre aceste monstruozități. Ceea ce e regretabil pentru că, de fapt, nici unul dintre aceste experimente nu va fi vreodată reamintit îndeajuns. Da, așa cum arată Alain Besançon, există un fel de *amnezie* în privința crimelor comuniste, la fel cum există o *hiperamnezie* în legătură cu Shoah-ul.[119] Dar, așa cum arată istoricul francez, situația nu se datorează nici unui grup care ar încerca să monopolizeze memoria suferinței în secolul XX. Originile fenomenului sunt de căutat în faptul că adesea comunismul a fost privit ca fiind progresiv, antiimperialist și, încă și mai important, antifascist. Comunismul a știut cum să pozeze ca urmaș al Iluminismului și mulți au fost înșelați de această pretenție raționalistă și umanistă. Așadar, în opinia mea, agenda de cercetare sugerată inițial prin *Cartea Neagră* a presupus o regândire nu doar a comunismului și fascismului, ci și a opuselor lor, antifascismul și anticomunismul. Cu alte cuvinte, nu toți cei care i s-au opus lui Hitler au fost prieteni ai democrației și nu toți cei care li s-au împotrivit lui Lenin, Stalin, Mao sau Castro erau liberali *bona fide*. *Cartea Neagră* i-a obligat pe mulți în Franța, Germania, Statele Unite și, dacă mai trebuie menționat, Europa de Est și Centrală să admită că cei „care au garantat minunile Uniunii Sovietice au servit la legitimarea masacrului a milioane. ...[Ei] și-au păcălit propriile societăți astfel încât acestea să vadă milioanele de cadavre ca pe o măreață promisiune a unui viitor mai bun“[120]. Rumoarea stârnită de *Cartea Neagră* a ajutat la aducerea în prim-plan a nevoii de a reaminti crimele comuniste, precum și de a reevalua distrugerea și crimele fără precedent comise de atât de multe regimuri în numele acestei ideologii, cu girul celor care au preferat să ignore atrocitățile.[121]

În măsura în care există anamneza violenței leniniste, o problemă fundamentală este aceea că subiecții traumei aparțin în cea mai mare parte unor categorii sociale, și mai puțin unora naționale, etnice (precum în cazul Holocaustului). Această chestiune este direct legată de diferența discutată anterior: comunismul s-a aflat în război cu propria societate. Și, chiar și sub cele mai moderate avataruri

(Ungaria lui Kádár, URSS-ul lui Gorbaciov sau China contemporană), atunci când o parte a societății a amenințat existența însăși a sistemului, pârghiile represive (cvasiteroriste) au fost activate pentru a izola și a înlătura „focarul de infecție“. În aceste condiții, felul în care Diner încadrează dilema este remarcabil: „Memoria «sociocidului», a crimei de clasă, este arhivată, nu transmisă generațional precum în cazul genocidului. […] Cum pot fi păstrate vii în amintirea colectivă crimele care eludează componenta etnică, și astfel de lungă durată, a memoriei? Pot fi rememorate așa cum se cuvine crimele comise nu în numele unei colectivități, precum este națiunea, ci în numele unei construcții sociale, precum clasa?“[122] S-a întâmplat adesea ca o asemenea interogare să fi fost rezolvată prin intermediul creării artificiale a unei „componente etnice“. În fostul bloc sovietic, comunismul a fost prezentat în principal ca un produs de import rusesc, în vreme ce liderii locali au intrat într-o vag definită categorie a colaboratorilor sau „elementelor străine de națiune“. A mai fost doar un pas de la această invenție și până la reînnoirea vechii fantome a *Żydokomunei* (iudeo-bolșevismul). Dar esența problemei stă în aceea că, în pofida eforturilor lui Courtois și ale celorlalți autori ai *Cărții Negre*, o unealtă comună a morții poate fi imaginată, dar o memorie colectivă, transnațională a crimelor comunismului nu există. La începutul secolului XXI, prin intermediul variilor documente paneuropene care au fost adoptate de Uniunea Europeană sau Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa, au fost făcuți primii pași în această direcție. Experimentul leninist (adică mișcarea comunistă mondială) s-a dizolvat în narațiuni naționale ale traumei și vinovăției înainte de dispariția ideologiei. Teroarea și crima în masă par a menține încă statele comuniste într-o zonă separată în termeni de memorie și istorie. Iar integrarea imensei traume produse de regimurile comuniste în ceea ce numim astăzi istorie europeană încă mai prezintă multe provocări considerabile.

Problema este că majoritatea crimelor sunt totodată crime ale regimurilor comuniste *naționale*; înseamnă că gulagul (folosesc aici termenul ca pe o metaforă pentru toate tipurile de teroare în masă sub comunism) este deopotrivă *fratricid*. Mai mult decât atât, aceste regimuri au dăinuit mai bine de douăzeci de ani, în vreme ce s-au domesticit și au intrat într-o fază posttotalitară. Cum poți estima câte vieți au fost împlinite și câte furate? O soluție posibilă ar fi să se accepte ideea că leninismul reprezintă *răul radical*, astfel încât crimele sale pot fi universal (sau continental) comemorate și memorializate.

În acest fel, însușirea unilaterală a traumei, etnicizarea terorii și tăcerea colectivă pot fi prevenite. Fiecare caz individual și-ar putea păstra specificitățile, dar ar putea fi, în același timp, parte dintr-un fenomen istoric mai larg, fiind astfel asimilat conștiinței publice. Autorii *Cărții Negre* au condamnat ceea ce au considerat a fi concomitent o amnezie instituțională și informală în legătură cu adevărata natură a regimurilor comuniste. Aprecierile lor au avut menirea de a provoca apropierea și inefabilitatea necesare unei memorii sacralizate a gulagului. De atunci încoace, a fost făcut un oarece progres pe această cale, dar identificarea europeană cu locuri ale memoriei sale (în varii țări) este încă în așteptare.[123] Nu ar trebui să uităm că în anul 2000, la Stockholm, în timpul conferinței internaționale asupra Holocaustului (comemorând 55 de ani de la eliberarea Auschwitzului), participanții au notat că „baza normativă a unei comunități politice transnaționale este definită prin expunerea și reamintirea barbariei inumane, a cruzimii și umilirii inimaginabile, care sunt imposibil de conceput ca făcând parte din fundalul existenței noastre colective". Spre a-l parafraza pe Helmut Dubiel, contemplarea traumatică a ororii absolute și a eșecului total al civilizației legitimează o morală care trece de granița oricărui stat luat separat.[124]

Întorcându-ne la *Cartea Neagră*, doresc să subliniez că problema centrală privind moștenirea sa este legitimitatea comparației între național-socialism și leninism. Sunt de acord aici cu abordarea istoricului franco-polonez Krzysztof Pomian:

> Este incontestabil faptul că aceste crime în masă au avut loc, la fel cum au avut loc și crimele împotriva umanității, iar acesta este meritul echipei care a alcătuit *Cartea Neagră*: de a fi adus dezbaterea privind comunismul secolului XX pe agenda publică; în acest sens, în ansamblu, dincolo de rezervele pe care le poate avea cineva legat de un pasaj sau altul, cartea a jucat un rol extraordinar… A spune că sovieticii au fost mai răi pentru că sistemul lor a produs mai multe victime sau că naziștii au fost mai răi pentru că i-au exterminat pe evrei reprezintă două poziții care nu sunt acceptabile, iar dezbaterea purtată în acești termeni este șocantă și obscenă.[125]

Într-adevăr, provocarea stă în evitarea oricărei „trivializări comparatiste"[126] sau a oricărei forme de „martirologie" competitivă, precum și în acceptarea faptului că, dincolo de similarități, aceste sisteme extreme au avut trăsături unice, incluzând raționalizarea puterii, definirea dușmanului și a obiectivelor stabilite. Se pune, prin urmare, problema de a recupera memoria, de a organiza înțelegerea

acestor experimente și de a încerca să găsești o logică în funcționarea, metodele și scopurile lor.

Anumite capitole ale *Cărții Negre* au avut mai mult succes decât altele în acest sens, dar în ansamblu inițiativa a fost justificată. În mod evident, nu a fost un efort academic neutru, cât o încercare de a cuprinde unele dintre cele mai obsedante întrebări morale ale timpurilor noastre: cum a fost posibil pentru milioane de indivizi să se înroleze în mișcări revoluționare care și-au propus înrobirea, excluderea, eliminarea și în cele din urmă exterminarea unor categorii întregi de ființe umane egale? Care a fost rolul hybris-ului ideologic în aceste practici criminale? Cum au putut intelectuali sofisticați precum poetul francez Louis Aragon să dedice ode poliției secrete a lui Stalin? Cum a putut crede Aragon în „ochii albaștri ai revoluției [care] strălucesc de o necesară cruzime"? Și cum s-a putut transforma acerbul, cândva, critic al bolșevicilor, aclamatul scriitor al proletariatului Maxim Gorki, într-un apologet abject al pseudoștiinței staliniste, invocând trufaș experimentele asupra oamenilor: „Vor fi necesare pentru asta sute de unități umane, ceea ce va reprezenta un veritabil serviciu adus umanității, lucru, evident, mai important, mai util decât exterminarea a zeci de milioane de ființe sănătoase pentru confortul vieții unei clase mizerabile, degenerată psihic și moral, de răpitori și paraziți."[127] Întreaga tragedie a comunismului rezidă în această declarație halucinantă: viziunea unei elite superioare ale cărei obiective utopice consfințesc cele mai barbare metode, respingerea dreptului la viață al acelora definiți drept „paraziți și prădători" degenerați, dezumanizarea deliberată a victimelor și ceea ce Alain Besançon a identificat în mod corect drept perversitatea ideologică din miezul gândirii totalitare – falsificarea ideii de bine (*la falsification du bien*).

Am rezerve puternice în privința distincțiilor teoretice pe baza cărora unii istorici ajung la concluzia potrivit căreia comunismul este „mai rău" ca nazismul. În fapt, ambele au fost rele, ba chiar radical rele.[128] Durabilitatea pretenției leniniste la universalitate a întârziat procesul de aducere la cunoștința publicului a violenței și terorii comuniste. Din cauza proiecției, a durat mai mult până să se ajungă la un numitor comun legat de faptul că bolșevismul nu a fost o altă cale către democrație și că victimele sale erau într-o măsură covârșitoare inocente.[129] Nimeni nu poate să nege că regimul comunist a reprezentat pentru mulți *singura* alternativă (în prolog discut un exemplu familial personal), mai ales în contextul emergenței

fascismului și a lui Hitler, într-o vreme în care democrația liberală părea compromisă.

Comunismul a fost constant prezentat ca un sinonim al speranței, dar visul s-a transformat într-un coșmar: comunismul „nu doar a ucis milioane, dar a răpit totodată speranța“[130]. Comunismul s-a fondat pe „o versiune a setei de sacru cu o concomitentă repulsie față de profan“. „Metanarațiunea Marelui Experiment [sovietic] implică repurificarea și resacerdotalizarea spațiului.“[131] Acesta este și motivul pentru care Furet, în remarcile sale finale la *Trecutul unei iluzii*, afirmă că de la prăbușirea morală și politică a leninismului, suntem „condamnați să trăim în lumea în care trăim“*. Cu un penel semnificativ mai puternic, Martin Malia a afirmat că „orice evaluare realistă a crimelor comuniste ar închide efectiv ușa Utopiei; și atât de multe suflete bune din această lume nedreaptă nu pot abandona speranța pentru un sfârșit absolut al inegalității (iar câteva suflete mai puțin bune le vor oferi mereu rețete curative «raționale»). Și astfel, toți tovarășii căutători de adevăr istoric ar trebui să-și încingă spatele pentru un foarte Lung Marș, firește, înainte ca acestui comunism să-i fie acordată cota cuvenită de rău absolut“[132]. Și, într-adevăr, două importante registre de criticism la adresa procesului de dezvăluire și rememorare a crimelor regimurilor comuniste au fost cele ale anti-antiutopismului și anticapitalismului. Nu voi stărui asupra validității contracarării comunismului cu capitalismul; este un capăt de linie. Nu face decât să reproducă originarul etos maniheist revoluționar marxist din *Manifestul comunist*. Este captivant până la un anumit punct, pentru că opiniile oricui trebuie respectate, dar este irelevant dacă ne propunem să căutăm să înțelegem tragedia secolului XX. Întrebuințarea anti-antiutopismului în discuția totalitarismului de stânga este doar o altă cale de a evita adevărul. A respinge legitimitatea comparației dintre național-socialism și bolșevism plecând de la scopurile lor distincte este absolut indecent și greșit din punct de vedere logic. Ian Kershaw critică argumentele bazate pe

> scopuri și intenții diferite ale nazismului și bolșevismului – scopuri care au fost în întregime inumane și negative în cazul celui dintâi și esențial umane și pozitive, în cazul celui de-al doilea. Argumentul se bazează pe o deducție din viitor (nici verificabilă, nici fezabilă), o procedură care în logica relevantă nu este acceptată… Argumentul pur funcțional potrivit

---

* Ed.rom.cit., p. 528 (n.tr.).

căruia teroarea comunistă a fost „pozitivă“ pentru că a fost „orientată spre o schimbare completă și radicală în societate“, în vreme ce „teroarea fascistă (adică nazistă) și-a atins apogeul prin distrugerea evreilor“ și „nu a avut nici o înclinație spre a schimba comportamentul uman sau a construi o societate cu adevărat nouă“, reprezintă, dincolo de afirmația discutabilă din ultima frază, *o cinică judecată de valoare asupra ororilor terorii staliniste* [sublinierea îmi aparține].[133]

Acceptarea comunismului ca speranță îmbibată în utopia revoluționară este într-adevăr o nălucă de la care trebuie întoarsă privirea. Această speranță concretizată ca rău radical nu poate duce decât la masacru, pentru că „il cherche à s'incarner, et ce faisant, il ne peut faire autrement qu'éliminer ceux qui n'appartiennent pas à la bonne classe sociale, ceux qui résistent à ce projet d'espoir“[134] [ea caută să se întrupeze și, procedând astfel, nu poate face altceva decât să-i elimine pe cei care nu aparțin clasei sociale corespunzătoare, cei care se opun acestui proiect al speranței]. După cum sublinia pe bună dreptate Ronald Suny, nu ar trebui să uităm că aspirațiile originare ale socialismului „au fost de asemenea impulsurile emancipatoare ale Revoluției Ruse“[135]. Este dificil a observa cum aceasta afectează „datoria de a reaminti“ crimele leninismului. Fără a mai pune la socoteală faptul că încă din 1918, odată cu Declarația drepturilor oamenilor exploatați ai muncii, bolșevicii și-au detaliat idealul de justiție socială prin categoria oamenilor lipsiți de drepturi politice și sociale (*lishentsy*), taxonomia prototip pentru teroarea care avea să urmeze în anii de apoi.[136] Tony Judt o spune foarte direct: „Drumul spre iadul comunist a fost fără îndoială pavat cu intenții bune (marxiste). Ei, și ce dacă?… Din perspectiva exilaților, umiliților, torturaților, victimelor schilodite sau ucise, desigur, este fix același lucru.“[137] În plus, asemenea trăsături comune infame între socialism și bolșevism ar trebui de fapt să constituie un stimulent în plus pentru a spune lucrurilor pe nume atunci când vine vorba de răul radical care a fost comunismul aflat la putere în secolul XX. Speranța pe care bolșevismul a adus-o atâtor oameni a fost o minciună. Impactul complet al minciunii poate fi măsurat doar prin coșmarul milioanelor de ființe pe care le-a ucis. Falimentul moral și politic al idealurilor inițiale „pure“ nu poate rămâne ascuns doar de dragul protejării statului lor originar. Rumoarea creată de *Cartea Neagră* a vădit „ezitarea continuă în a accepta evidența copleșitoare a crimelor comise de regimurile comuniste“[138]. La mulți ani de la publicarea cărții, anumite lucruri s-au schimbat, dar foarte

multe altele au rămas la fel. Reluând metafora lui Kołakowski, diavolul nu doar că s-a întrupat în istorie, dar a dat peste cap și memoria noastră asupra-i.

Dincolo de dezbaterile legate despre modul în care trebuie să ne amintim, să comparăm și să analizăm comunismul și fascismul, există un aspect esențial pe care îl putem accepta cu toții. Am putea fi cu toții de acord cu concluzia lui Emilio Gentile potrivit căreia „experimentele totalitare, chiar dacă au fost imperfecte și viciate, au implicat, condiționat, transformat, deformat și pus capăt existenței a milioane de ființe umane. Cu toată certitudinea, acest fapt a fost determinat de convingerea principalilor protagoniști că ei reprezentau strămoșii unei noi umanități, constructorii unei noi civilizații, interpreții unui nou adevăr, deținătorii distincției dintre bine și rău și stăpânii destinelor acelora care au fost prinși în acest demers al lor“[139]. În cele din urmă, reflectând asupra „de ce-ului“ întregii experiențe comuniste, trebuie să ne reamintim că leninismul a apărut la intersecția dintre o anumită direcție a socialismului revoluționar european, unul care sub nici o formă nu a putut cădea la pace cu orânduirea liberală existentă și drepturile individuale, pe de o parte, și tradiția rusă a violenței conspirative, pe de altă parte. Amestecul de anticapitalism revoluționar și rasism german ultranaționalist a condus la visele milenare ale lui Hitler privind supremația ariană.[140] Cu prilejul unui discurs susținut în Palatul Sporturilor din Berlin în 10 februarie 1933, Hitler și-a formulat cu fervoare religioasă „misiunea predestinată“ de a renaște națiunea germană: „Întrucât nu mă pot lepăda de credința în poporul meu, nu mă pot disocia de convingerea că această națiune va renaște într-o bună zi, nu mă pot despărți de dragostea mea pentru acest lucru, poporul meu, și nutresc convingerea fermă că va sosi în sfârșit ceasul în care milioanele care ne desconsideră astăzi vor sta alături de noi și cu noi vor saluta noul, greu câștigatul și cu efort dobânditul Reich german pe care noi l-am creat împreună, noul regat german al măreției și al puterii și al gloriei și al justiției. Amin.“[141] În mod similar, Mussolini se confesa în *Autobiografia mea*: „Am simțit nevoia acută pentru o concepție originală capabilă să producă un ritm mai promițător al istoriei într-o nouă perioadă istorică. A fost necesar să punem bazele unei noi civilizații.“ Pentru Mussolini, fascismul a reprezentat soluția la „criza spirituală a Italiei“[142]. Același delir legat de „o nouă temporalitate și *nomos*“, de alternativele la modernitatea liberală, contrapuse acesteia, a constituit esența comunismului. Un asemenea sentiment

al misiunii a fost evident cu prilejul Congresului Învingătorilor (Al XVII-lea Congres al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice) din ianuarie-februarie 1934, în timp ce regimul sovietic intra în al doilea plan cincinal și finalizase Revoluția Culturală, după ce Stalin ucisese, înfometase și deportase milioane de culaci în Ucraina și relocase forțat câteva grupuri etnice, moment în care își consolidase poziția ca lider de necontestat al partidului bolșevic. Cu ocazia unui asemenea „moment glorios“, cu aproape doi ani și jumătate înainte de începerea Marii Terori, Lazar Kaganovici, membru în Biroul Politic, l-a proslăvit pe Stalin ca pe creatorul „celei mai mărețe revoluții pe care a cunoscut-o vreodată istoria omenirii“[143].

Nenorocirea milioanelor de victime ale comunismului (multe dintre care îmbrățișaseră cândva promisiunile generoase ale doctrinei marxiste) nu poate fi explicată fără a face trimitere la partidul leninist și tentativa sa de a impune prin forță voința unui grup restrâns de fanatici asupra unor populații reticente și cel mai adesea ostile. Mihail Bakunin a expus-o cel mai bine într-o misivă nervoasă ce dezavua glorificarea de către Serghei Neceaev a violenței distructive și a terorismului psihologic: „Din propria dumitale cruzime plină de abnegație, din extremul dumitale fanatism, ai vrea să faci chiar și acum o regulă de viață pentru comunitate. Dorești inepții, lucruri imposibile, negarea totală a naturii omului, a societății.“[144] Comunismul și fascismul au crezut că schimbarea fundamentală este posibilă. Ele au pus la cale proiecte revoluționare radicale pentru a răspunde acestei convingeri.[145] În orice caz, ele și-au pus în scenă utopiile într-un dispreț deplin față de viața indivizilor. Frenezia cu care urmăreau accelerarea dezvoltării umane a dat naștere răului radical în istorie.

CAPITOLUL 2

Pedagogia diabolică și (i)logica stalinismului

Sunt prea ocupat cu nevinovații ce-și clamează nevinovăția ca să-mi pierd timpul cu vinovații ce-și recunosc vina.

Paul Éluard, refuzând să semneze o petiție împotriva spânzurării poetului ceh suprarealist Záviš Kalandra (în Stéphane Courtois, *Cartea Neagră a comunismului**)

Lucrețiu Pătrășcanu a murit ca un soldat servindu-și idealurile politice pe care le-a urmat prin întuneric, ilegalitate și palate, tenace, aprig și cu fanatism.

Petre Pandrea, *Memoriile mandarinului valah*

Cu severitate ascetică față de sine și alții, ură fanatică pentru dușmani și eretici, bigotism sectar și un despotism infinit hrănit din conștiența propriei infailibilități, această ordine monastică se luptă să astâmpere mundanele, prea „omeneștile" neliniști.

Semyon Frank, *Vekhi* (*Repere*)

Nu doar cuvântul „imposibil" a ieșit din circulație;
nici „ inimaginabil" nu mai are nici un temei.

Victor Klemperer, *I Will Bear Witness*

Una dintre principalele distincții dintre tiraniile nazistă și stalinistă a fost absența, în Germania, a epurărilor permanente în rândul elitelor conducătoare din partid, ca mecanism de mobilizare, integrare și folosire a țapilor ispășitori. De altminteri, filozoful sloven Slavoj Žižek are dreptate să observe că nu au existat în Germania lui Hitler (sau în Italia lui Mussolini) procese-spectacol de tip moscovit.[1] Explicația rezidă în diferențele dintre centralitatea partidului carismatic în regimurile bolșevice și statutul predominant al liderului în dictaturile fasciste. Nu înseamnă că liderul (fie el Stalin, Mao, Mátyás Rákosi, Gheorghe Gheorghiu-Dej, Klement Gottwald sau Enver Hodja) nu era o figură omnipotentă în leninism, ci doar

* Ed.rom.cit., p. 290 (n.tr.).

că puterea sa cultică deriva din glorificarea partidului ca purtător al făgăduințelor istoriei. Absența proceselor-spectacol în Germania nazistă nu a eliminat epurările ca mijloc de a consolida puterea Führer-ului.[2] Afacerea Blomberg-Fritsch, când Hitler și-a întărit dominația asupra conducerii armatei, și eliminarea facțiunii SA a lui Ernst Röhm în timpul Nopții Cuțitelor Lungi din 1934 au fost, potrivit lui Ian Kershaw, „baze de pornire în cimentarea puterii absolute a lui Hitler."[3]

Pentru a înțelege dinamica experimentului stalinist în Europa de Est, trebuie să luăm în calcul rolul suprem al intervenției și intimidării sovietice.[4] Formațiunile comuniste locale urmau modelul stalinist de distrugere sistematică a partidelor non-comuniste, de dezintegrare a societății civile și acaparare monopolistă a sferei publice prin intermediul ritualurilor ideologice controlate de stat și al instituțiilor de coerciție.[5] Obiectivul general era acela de a institui un consens pasiv bazat pe devotamentul nelimitat față de programul politic ideocratic al elitei conducătoare. Adevăratul conținut al regimului politic era descris de „cultul personalității". Stalin, ca *Egocrat* (spre a folosi termenul lui Soljenițîn), a reprezentat figura supremă a puterii. Reverberând critici timpurii aduse logicii vertical-autoritariste leniniste de către Lev Troțki și Rosa Luxemburg, filozoful politic francez Claude Lefort arată cum acest principiu a presupus o „logică a identificării" aparte: „Identificarea poporului cu proletariatul, a proletariatului cu partidul, a partidului cu conducerea, a conducerii cu Egocratul… Negarea diviziunii sociale merge mână în mână cu negarea distincției simbolice care este element constitutiv al societății."[6] Personalizarea puterii politice, concentrarea ei în mâinile semizeului, a condus la această adorație religioasă cu forța și la umilirea masochistă a *supușilor* săi. Jurnalistul britanic George Urban a descris acest sistem ca „o paranoia a despotismului" care s-a fălit cu propria-i (i)logicitate. Ni se pare acum și a părut atunci „un fel de nebunie, observând-o ca și cum am fi în afara ei, dar nu a părut astfel pentru nici unul dintre cei care s-au identificat pe ei înșiși cu contextul în care a operat Stalin. *Înăuntrul* acelui context, Stalin și-a urmărit obiectivele neabătut *și* rațional"[7]. În contextul unei asemenea invertiri absolute a vieții lumii, scrisoarea vechiului bolșevic Nikolai Buharin către Stalin, datată 10 decembrie 1937, cu câteva luni înainte de procesul său public și executarea sa ca „dușman al poporului" în martie 1938, poate prinde noimă. Buharin, aidoma lui Karl Radek (un alt faimos bolșevic), a reprezentat prototipul per-

sonajului Nikolai Salmanovici Rubașov din capodopera lui Arthur Koestler *Întuneric la amiază* (Radek a fost cel care a vorbit despre „algebra confesiunii“).[8] După cum subliniază istoricii J. Arch Getty și Oleg V. Naumov, „potrivit formulei lui Stalin, criticismul era tot-una cu opoziția; opoziția a presupus în mod inevitabil conspirația; conspirația a însemnat trădare. Prin urmare și din perspectivă algebrică, cea mai mică opoziție la adresa regimului sau eroarea de a raporta o asemenea opoziție au fost egale cu terorismul.“[9]

Cândva prieten apropiat și susținător al lui Stalin, înlăturat în 1929 sub acuzația de „deviaționism de dreapta“ și reprimit în Comitetul Central în 1934, Buharin fusese descris de către Lenin în *Testamentul* său drept „răsfățatul“ partidului.[10] El se plecase în fața supremației lui Stalin și fusese de fapt unul dintre autorii Constituției staliniste din 1936. În același an, Buharin a călătorit la Paris pentru a recupera Arhiva Marx-Engels de la social-democrații germani aflați în exil. În pofida avertismentelor vechilor săi prieteni (printre ei, veteranii menșevici Fiodor Dan și Boris Nicolaevski) cum că la înapoiere va fi arestat, Buharin a refuzat să rămână peste hotare. A fost închis după faimoasa ședință plenară a Comitetului Central din 1937, atunci când Stalin și-a clarificat teoria cu privire la ascuțirea luptei de clasă în timp ce URSS se îndrepta spre socialism. Buharin a fost obligat să mărturisească public niște acuzații suprarealiste. Cu toate acestea, el a refuzat să admită că ar fi participat la un complot menit a duce la arestarea lui Lenin în 1918. Robert C. Tucker, extraordinarul biograf al lui Stalin, descrie cel mai bine postura contradictorie a lui Buharin: „El a pledat vinovat pentru «suma totală a crimelor comise de această organizație contrarevoluționară», după care a sugerat însă nu doar că nu a luat parte la ele, ci și că nu a avut cunoștință de «nici un act particular» presupus de o astfel de implicare.“[11]

În timpul ultimelor zile ale procesului său, Buharin i-a scris lui Stalin o scrisoare, în care reclama „relația personală“ cu liderul sovietic, reafirmându-și de fapt credința statornică în viziunea utopiei sociale a partidului și în cauza revoluționară bolșevică. În plus, această dragoste pentru partid s-a transformat într-o dorință aproape nevrotică de a-l reasigura pe Stalin de loialitatea sa fermă față de liderul infailibil. Acest document (pe care Stalin l-a păstrat în sertarul personal până la moartea sa, în martie 1953) stă mărturie pentru fundamentul mistic al sistemului bolșevic de convingeri și reverberațiile

acestuia în relațiile interpersonale din cadrul elitei partidului. Merită, prin urmare, citat un pasaj mai lung din scrisoarea lui Buharin:

> Este probabil ultima scrisoare pe care ți-o voi scrie înainte de moartea mea. Este și motivul pentru care, deși mă aflu în închisoare, îți cer să-mi permiți să scriu această epistolă fără a recurge la stilul oficial [ofitsial'shchina], cu atât mai mult cu cât îți scriu în singurătate: simplul fapt al existenței sau inexistenței sale va rămâne exclusiv în mâinile tale. Am ajuns la ultima pagină a dramei mele și probabil la ultima a vieții mele reale. Mă chinuie cumplit faptul că trebuie să pun mâna pe condei și hârtie – în timp ce scriu aceste rânduri, mă înfior din cap până în picioare din pricina acestei tăceri și dintr-o mie de emoții care se agită în mine, și abia mă pot controla. Dar, tocmai pentru că mi-a mai rămas atât de puțin timp, doresc să-mi iau rămas-bun de la tine anticipat, înainte de a fi prea târziu, înainte ca mâna mea să se oprească din scris, înainte ca ochii să mi se închidă, în vreme ce creierul meu, cumva, încă mai funcționează. […] Aflându-mă pe marginea prăpastiei, de unde nu mai există întoarcere, îți spun pe cuvântul meu de onoare, în vreme ce îmi aștept sfârșitul, că sunt nevinovat de acele crime pe care le-am recunoscut în timpul anchetei. […] Așa că la Plenară am rostit adevărul și nimic altceva decât adevărul, dar nimeni nu m-a crezut. Și iată-mă aici rostind adevărul absolut: în toți acești ani care au trecut, am urmat cu onestitate și sincer linia partidului și am învățat să te prețuiesc și să te iubesc cu înțelepciune. […] Există ceva măreț și îndrăzneț legat de ideea politică a unei epurări generale. Este a) legat de situația antebelică și b) înrudit cu tranziția spre democrație. Această epurare a cuprins 1) vinovații; 2) persoanele bănuite; și 3) persoanele potențial a fi bănuite. Acțiunea nu ar fi putut fi dirijată fără tine. Unii sunt anihilați într-un fel, alții într-alt fel, iar al treilea grup încă în alt fel. […] Pentru numele lui Dumnezeu, nu te gândi că mă lansez aici în reproșuri, nici măcar în forul meu interior. Nu m-am născut ieri. Știu mult prea bine că marile planuri, marile idei și marile interese au prioritate față de orice, și mai știu că ar fi păcat să așez chestiunea propriei mele persoane deopotrivă cu sarcinile universal-istorice care stau, înainte de toate, pe umerii tăi. Dar se întâmplă că tocmai aici îmi resimt cea mai adâncă agonie și mă găsesc stând în fața conducătorului, chinuitor paradox. […] Capul îmi este amețit de confuzie și simt nevoia de a răcni cât pot de tare. Îmi vine să mă izbesc cu țeasta de zid: de vreme ce, în acest caz, am devenit cauza morții altora. Ce ar trebui să fac? Ce ar trebui să fac? O, Doamne, de-ar fi existat măcar un mijloc care ți-ar fi înlesnit ție să-mi vezi sufletul jupuit și secerat! Dacă ai vedea cât de atașat îți sunt ție, trup și suflet. […] Ei bine, ajunge cu „psihologia“ – iartă-mă. Nici un înger nu va apărea acum să-i smulgă lui Avraam sabia din mână. Destinul meu inevitabil trebuie împlinit… Iosif Vissarionovici!

> Prin mine ai pierdut unul dintre cei mai destoinici generali, unul care îți este cu adevărat devotat… dar mă pregătesc mental să părăsesc această vale a plângerii și nu există în mine nimic față de voi toți, față de partid și cauză, în afara unei enorme și fără margini iubiri. Fac tot ceea ce este omenește posibil și imposibil. […] Ți-am scris despre toate astea. Am pus punctul pe i în întregime. Am făcut toate astea anticipat, de vreme ce nu am nici o idee în ce stare mă voi afla mâine și poimâine etc. […] Fiind un neurastenic, voi simți probabil o asemenea apatie universală, încât nu voi fi în stare nici măcar să-mi mișc degetul. Dar acum, în pofida unei dureri de cap și cu lacrimi în ochi, scriu. Conștiința mea este curată acum în fața ta, Koba. Îți cer pentru ultima dată iertarea (doar în inima ta, nu altfel). Și pentru asta te îmbrățișez în gând. Adio pentru totdeauna și amintește-ți cu îngăduință de nefericitul tău, N. Buharin.[12]

Scrisoarea lui Buharin poate fi luată de bună sau privită cu rezervă. El încerca în mod evident să-și salveze tânăra soție și copilul; în acest sens, scrisoarea a fost o ultimă încercare disperată. Un asemenea argument nu explică, în orice caz, exaltarea din text. Buharin a murit ca un adevărat credincios dedicat înfăptuirii utopiei bolșevice. De asemenea, este încă discutabil dacă și-a perceput moartea ca pe un ultim serviciu făcut partidului, așa cum s-a sugerat în romanul lui Koestler *Întuneric la amiază*. Stephen E. Cohen, biograful destul de empatic al lui Buharin, considera că acesta a dorit să protejeze „moștenirea istorică a bolșevismului prin dezmințirea acuzației penale“, și nu prin acceptarea ei.[13] Robert C. Tucker a adus argumente pentru o mai nuanțată lectură a transcrierii lui Buharin: „Buharin a avut astfel un dublu obiectiv în timpul procesului – să-l mulțumească pe Stalin prin confesiune și, în același timp, să întoarcă roata în favoarea lui. El vrea să producă două procese într-unul singur.“ Potrivit lui Tucker, „a existat un efort activ din partea lui Buharin pentru a transforma procesul într-un antiproces. Apărarea pe care a construit-o împotriva lui Vîșinski a fost în întregime dedicată acestui scop“[14]. Fără doar și poate, Buharin, în cea din urmă apariție publică a sa, încerca să producă o ultimă declarație politică împotriva lui Stalin și a sistemului pe care acesta din urmă îl crease. Nu trebuie să se uite faptul că, în timpul unei întâlniri hotărâtoare a Comitetului Central din 23 februarie 1937, Buharin i-a adus la cunoștință lui Stalin: „Eu nu sunt Zinoviev sau Kamenev și nu voi spune minciuni despre mine însumi.“ După acest episod, a compus o scrisoare intitulată „Pentru o viitoare generație a liderilor de partid“ (rugând-o pe soția lui s-o memoreze)

în care făcea observația de rău-augur: „Îmi simt neajutorarea în fața mașinii diabolice care [...] a căpătat o putere imensă, care produce calomnie organizată, care acționează obraznic și cu aplomb." Tot el l-a acuzat mai apoi pe Stalin: „Prin terorism politic și prin acte de tortură la o scară nemaiauzită până acum, ai forțat vechi membri ai Partidului să facă «depoziții»."[15]

Având în vedere toate aceste lucruri, cazul lui Buharin nu poate fi citit doar ca o poveste eroică relatată de Cohen sau în cheia koestleriană a sacrificiului de sine *exclusiv* în serviciul partidului. Ceea ce rămâne este de fapt un paradox: pe de-o parte, Buharin s-a dedicat cauzei bolșevice cu toate că știa foarte bine „teoria dulcii răzbunări" a lui Stalin[16]; pe de altă parte, scrisoarea sa către Stalin dovedește că-și păstrase un atașament straniu pentru fostul său aliat și prieten. În preajma devorării lui de către utopia la a cărei construcție pusese umărul, ultimele sale momente au reprezentat un melanj de obediență, oportunism, teamă și, cel mai important, credință. Nu în cele din urmă, interpretările lui Cohen și Tucker asupra ultimei sale poziții la proces au fost formulate *fără* a ști de scrisoarea lui Buharin către Stalin.

Oricum, Buharin nu a fost singurul caz de încredere oarbă în partid și în cauza comunistă în fața unei iminente epurări nimicitoare. În iunie 2010, am ținut o prelegere la București despre religiile seculare și mișcările totalitare, concentrându-mă asupra semnificațiilor epurărilor și proceselor-spectacol. Cu acel prilej, am citat mai mult din scrisoarea lui Buharin. Imediat după ce mi-am terminat prezentarea, un istoric român s-a apropiat de mine și a menționat existența la CNSAS (Consiliul Național pentru Studierea Arhivelor Securității) a unei scrisori izbitor de asemănătoare, adresată partidului de către veteranul comunist Mirel Costea (Natan Zaider), șeful sectorului de verificare din cadrul Secției Cadre a CC al PMR, înainte de a se sinucide în toiul terorii staliniste din România (iunie 1951). Cumnatul lui Costea, inginerul Emil Calmanovici, fusese unul dintre principalii finanțatori ai Partidului Comunist Român în perioada ilegalității. Foarte apropiat de persoane implicate în cazul Lucrețiu Pătrășcanu, el a fost arestat și acuzat de trădare. Având de ales între logica „obiectivă" a devoțiunii sale neabătute față de partid și înțelegerea sa subiectivă a nevinovăției lui Calmanovici, Costea a decis să-și pună capăt zilelor. În ultimul mesaj către tovarășii săi, Costea scria:

> Un comunist trebuie să aibă încredere în Partid și trebuie să fie cel mai fericit om din lume când simte că și Partidul are încredere în el. Am fost fericit, m-am bucurat de încrederea Partidului și spun că am meritat-o, n-am înșelat Partidul. Din 1939 n-am trăit altă viață decât pentru Partid. [...] Am urât și urăsc pe dușmanii clasei muncitoare, pe trădătorii ei. [...] N-am putut să suport gândul că Partidul a pierdut încrederea în mine. De aceea sărut carnetul meu de Partid, pe care nu l-am murdărit nici înainte de a-l avea, în această formă și nici de când îl am. Îl depun Partidului. Îi mulțumesc pentru încrederea avută până la un anumit moment. Nu este [sinuciderea] un gest de comunist, nu dela Partid am învățat gesturile acestea, este încă o rămășiță a educației și moralei burgheze. Ași fi suportat schingiuiri în beciurile Siguranței [poliția politică română din perioada interbelică], dar nu pot să suport chinul că nu mă mai bucur de încrederea Partidului meu. Ultimul meu gând se îndreaptă către tov. Stalin, către CC al PMR, către tov. Gheorghiu-Dej.

Am găsit de asemenea, în arhivele Securității, ultima scrisoare a lui Mirel Costea către fiicele sale, Rodica și Dana, redactată cu câteva minute înainte de a se împușca:

> Tăticul vostru pe care l-ați iubit și v-a iubit vă cere scuze că pleacă, când veți fi mari veți înțelege că cel mai mare bun al unui om cinstit este să se bucure de încrederea Partidului. Până de curând m-am bucurat de această încredere; până de curând, și așa ceva nu pot suporta. Viața mea a fost dedicată Partidului, fără încrederea lui nu are nici un sens. Vă implor să trăiți bine și să vă iubiți între voi așa cum v-am iubit noi, eu și mama voastră. Să știți că tatăl vostru a fost un om cinstit și devotat Partidului. Dacă însă vreodată veți afla că Partidul are altă părere despre mine, atunci să credeți ce spune Partidul. Mama voastră vă va îngriji și vă va educa în spiritul dragostei pentru tov. Stalin, pentru URSS, pentru Partidul nostru, pentru conducătorii iubiți ai Partidului nostru, așa cum v-am educat și eu.[17]

Vehiculul simbolic al acestei înregimentări morale și politice a fost definiția stalinistă a internaționalismului ca supunere nelimitată față de URSS („teoria pietrei de încercare“). Pentru a menține un control strict asupra tuturor mecanismelor care garantau reproducerea socială și conservau matricea dominației într-un asemenea sistem, partidul a trebuit să joace rolul central. Bazat pe propria mea cercetare în arhivele Partidului Comunist Român, se pare că nici un segment al corpului social, economic sau cultural, după cum nici o instituție represivă nu au scăpat intervenției continue și sistematice a partidului. Și, chiar și în timpul perioadei teroriste de vârf (1948-1953), poliția secretă a slujit drept instrumentul obedient

al partidului, și nu viceversa. Într-adevăr, după cum spunea un specialist, „URSS, altfel spus, nu a perpetuat două tipuri de discurs, cel puțin nu asupra problemelor ideologice."[18] Puritatea ideologică și vigilența revoluționară erau impuse ca principalele imperative politice. Poliția politică, turnată în tiparul sovietic și controlată de consilieri sovietici, a avut grijă să împlinească *dezideratele* ideologice. Conținutul politic al acelei dictaturi ideologice în întruparea sa radicală (primii cinci ani) a însemnat teroare absolută și un război propagandistic permanent purtat înăuntrul unei dictaturi personalizate, întruchipată de micii „Stalini" locali.

Ceea ce au trăit aceste țări nu a fost un simplu import instituțional sau o expansiune imperială. Ele au trecut prin ceea ce s-ar putea numi, folosind sintagma lui Stephen Kotkin, transfer „civilizațional"[19] care a transplantat o escatologie seculară (marxism-leninismul), o viziune radicală asupra lumii (împrejmuirea capitalistă și teoria criteriului internaționalismului proletar[20] lămurită de Stalin în anii '20) și, în cele din urmă, o idee alternativă a modernității (bazată pe anticapitalism și colectivism de stat) autoidentificată ca negreșit justă – cu alte cuvinte, stalinismul. Caracterizarea făcută de Kotkin la adresa stalinismului văzut drept civilizație este foarte similară cu analogia cu național-socialismul, realizată de Anthony Stevens (un analist jungian). Potrivit lui Stevens, „nazismul l-a avut pe Mesia al său (Hitler), Cartea sa Sfântă (*Mein Kampf*), crucea sa (svastica), procesiunea sa religioasă (Congresul de la Nürnberg), ritualul său (Parada de comemorare a puciului de la berărie), elita sa pomăzuită (SS-ul), imnurile sale (*Cântecul lui Horst Wessel*, numit și *Sus drapelul!*), excomunicarea ereticilor (lagărele de concentrare), diavolii săi (evreii), promisiunea sa milenară (Reich-ul de o mie de ani) și țara făgăduinței (Estul)."[21] Atât stalinismul, cât și nazismul au fost civilizații radicale, revoluționare, care și-au propus să întemeieze o modernitate alternativă intolerantă prin instrumentalizarea religiei politice care stă la baza lor.

Stalinismul a fost un plan autosuficient, prestabilit, de a restructura societatea, în numele căruia mișcarea s-a dispensat de atât de multe vieți umane de câte a fost nevoie, în timp ce realiza cu zel transformarea radicală.[22] Cultul personalității (și rusificarea crescândă a sistemului stalinist în timpul și după cel de-al Doilea Război Mondial), combinat cu perspectiva naturală și tot mai mult ortodoxă a comunismului (ca „un sistem trăit")[23], a exacerbat logica excluderii în „democrațiile populare". La fel ca în Uniunea Sovietică, în Europa

de Est stalinismul însuși a fost revoluția[24]: a apărut pe structura fragilă a vechiului regim și a pus bazele socialismului de stat în fiecare dintre țările din regiune. A creat un partid-stat atotpătrunzător care a încercat și în cele mai multe cazuri a reușit să-și întindă tentaculele în toate sferele vieții.[25] În cuvintele lui Jean Cathala, directorul Institutului Francez din Tallinn, în 1940 procesul de sovietizare a însemnat „o încorporare în alt univers: într-o lume de instituții, de practici și de moduri de a gândi care trebuie acceptate în bloc, fiindcă spiritualul și lumescul, doctrina și statul, regimul și metodele de guvernare, patria și partidul aflat la putere se confundă cu el."[26]

În același timp, sovietizarea a fost „parte a unei concepții imperialiste prin care un sistem de dominare și subjugare a fost instaurat și justificat, iar astfel, o identitate subalternă a fost atribuită popoarelor subjugate"[27]. Principala slăbiciune a sistemului, în orice caz, a fost lipsa lui cronică de legitimitate. În timpul stalinismului târziu, atât în Uniunea Sovietică, cât și în Europa de Est, despotismul autocratic a ruinat funcționarea partidului ca instituție autonomă, potențialul său pentru „impersonalism carismatic" propriu leninismului ca model organizațional. Acest fenomen explică trăsăturile neotradiționaliste ale stalinismului. Construind pe argumentul lui Ken Jowitt, transformarea definiției eroismului revoluționar (care inițial aparținuse partidului, dar care devenise prerogativa unui singur om) a anulat caracteristica fundamentală a inovației leninismului ca o formă ideo-politică de agregare.[28] În cadrul acestei structuri monolitice, dominată de falanga revoluționară, au fost urmărite cu frenezie planurile de remodelare a omului, naturii și societății. Stalinismul ca religie politică a răsturnat morala tradițională: bine și rău, viciu și virtute, adevăr și minciună, toate au fost drastic reevaluate. Se urmărea astfel crearea unui sistem care unea victima și torționarul, care abolea tabuurile morale tradiționale și întemeia un cod diferit, cu diferite prescripții și prohibiții. Dramaturgia proceselor-spectacol cu a lor „pedagogie infernală" (Annie Kriegel) a fost principalul element al unui sistem bazat pe teama universală, duplicitate și suspiciune.

„Sentimentul oceanic", extazul solidarității, dorința de a dizolva autonomia oricui în entitatea mistică supraindividuală a partidului, în mod competent descrisă de Arthur Koestler, au constituit terenul emoțional pentru un tip milenar de angajament revoluționar.[29] În conversațiile sale cu Czesław Miłosz, poetul polonez Aleksander Wat

a exprimat una dintre cele mai memorabile evaluări ale fenomenului: „Comunismul este dușmanul interiorizării, al omului lăuntric […] Esența stalinismului este otrăvirea omului în interior pentru ca acesta să fie redus în același mod în care vânătorii de capete produc acele mici și zbârcite țeste, pentru ca apoi să dispară în întregime. […] Omul interior trebuie omorât pentru a putea fi posibilă găzduirea în suflet a decalogului comunist.“[30] Comunitatea, definită în termeni de clasă, era antipodul egocentrismului mărunt și detestat al individului burghez. Sinele trebuia negat pentru a obține adevărata *fraternitate*. Generații întregi de intelectuali marxiști s-au grăbit să-și anihileze propria demnitate în această cursă apocaliptică după certitudini absolute. Întreaga moștenire a raționalismului sceptic occidental a fost respinsă în numele luminii revelatoare care emana de la Kremlin. Epoca rațiunii avea astfel să culmineze în universul înghețat al terorii cvasiraționale. În mod paradoxal, după cel de-al Doilea Război Mondial, György Lukács, un model de perfecțiune al filozofiei marxiste și susținător ferm al bolșevismului, a scris un întreg tratat acuzând filozofia occidentală de a fi abandonat tradițiile umaniste în favoarea unei încercări generale de a distruge Rațiunea.[31]

Subiectul, persoana umană – total ignorat la nivel de discurs filozofic –, a fost în cele din urmă desființat ca entitate fizică în vâltoarea „marilor epurări“. Istoricul Jochen Hellbeck a remarcat pertinent, în analiza sa asupra jurnalelor în timpul stalinismului, că „un individ trăind într-un sistem bolșevic n-ar fi putut formula o noțiune despre sine independent de programul promulgat de statul bolșevic. Un individ și sistemul politic în care a trăit nu pot fi percepute ca două entități distincte.“[32] Aceste imagini erau mai mult decât metafore, de vreme ce metafora sugerează o fațetă inefabilă a realității, pe când ceea ce s-a petrecut sub Stalin a fost cumplit de vizibil și imediat. Chiar și cei care țineau jurnale și care erau ținte ale campaniilor politice sau ale căror rude apropiate erau victime ale epurărilor au încercat să-și pună gândurile în acord cu linia oficială:

> Aspirația celor care țineau jurnale în perioada lui Stalin la o viață conștientă de sine și semnificativă a reflectat o nevoie larg răspândită de a ideologiza viața cuiva, de a-i da fizionomia unui Weltanschauung ferm, cu o coerență internă, totalizator. […] Regimul a fost astfel capabil să canalizeze străduințele de autovalidare și transcendență care au depășit granițele ideologice ale bolșevismului. În această lumină, proiectul sovietic apare ca o variantă a unui fenomen european mai larg al perioadei

> interbelice și care poate fi descris ca o dublă îndatorire față de o viziune personală asupra lumii și față de integrarea indivizilor într-o comunitate. [...] Puterea atracției comuniste, care promitea că aceia care fuseseră sclavi în trecut se pot remodela pe sine în membri exemplari ai umanității, nu poate fi supraestimată.[33]

În timpul lui Stalin, procesul fixării identității cuiva a fost în mod fundamental condiționat de proiectul de transformare radicală a partidului-stat.

Cu greu poate fi negat faptul că regimurile fasciste și comuniste au fost antiteza moștenirii umaniste occidentale. În cuvintele filozofului critic marxist Ferenc Fehér, obiectivul atotcuprinzător al nazismului a fost „cucerirea universală care nu se poate traduce decât într-o comunitate a «rasei», sau în irelevanța obiectivului însuși odată ce cucerirea devine cu adevărat universală". Cât despre trăsăturile bestiarului comunist, Fehér a enumerat următoarele: monotonia zilnică a gulagului, ferocitatea de gloată a personalului, ferocitatea ca atmosferă generală, un fals ateism și elementul iacobin. Scrie Fehér:

> Este un exercițiu dialectic ciudat că multe aspecte îmbunătățite ale proiectului iacobin servesc drept fundament pentru indiferența animală completă a bestiarului. Primul argument este legitimarea tuturor actelor inumane în numele „generațiilor viitoare", a căror fericire se presupune că ar fi miza. Acesta este un antidot util împotriva rămășițelor de conștiință personală. Al doilea argument este defăimarea morală colectivă a inamicului: a aparține unui grup neacceptat devine aici un păcat care are de asemenea efectul secundar util de a elimina urmele compasiunii creștine. [...] Extinderea bestiarului în zona „socialismului real" nu poate fi redusă în mod rezonabil la scopul inițial al gulagului. Cultura creată de Stalin, atenuată, dar lăsată fundamental nealterată de moștenitorii și succesorii lui, este barbară tocmai în sensul în care nu există în ea nici o linie de demarcație între bestial și non-bestial. [...] Prin urmare, nu întâmplător singura creație culturală a acestei societăți a venit, de acum de decenii bune, doar din partea disidenților care scriu despre bestiar și a căror întrebare indignată este chiar aceasta: ce le-ai făcut oamenilor noștri?[34]

În același timp, François Furet și Pierre Hassner aveau dreptate să sublinieze natura leninismului/stalinismului ca patologie a universalismului, un produs deraiat (*devoyé*) al Iluminismului. În mod natural, ar fi absurd să ne limităm doar la condamnarea de tip etic. Dar nu ar fi în nici un caz lăudabil să glosăm pe marginea implicațiilor morale ale stalinismului sau, imitând un faimos eseu al

tânărului György Lukács, ale dilemelor implicate în enunțarea „bolșevismului ca problemă morală". Este important, atunci când cântărim soarta marxismului în secolul XX, să pricepem fisura personalităților, ciocnirea dintre idealurile înalte și practicile palpabile, metodele pedagogiei teroriste staliniste în efortul ei de a produce un nou tip de om ale cărui loialități și convingeri ar fi decretate de partid. Revanșa istoriei asupra idolatrilor ei – astfel poate fi descrisă psihoza teroristă a masacrelor staliniste. Pentru a cita interpretarea judicioasă a sociologului Alvin W. Gouldner, „Strategia centrală a proiectului marxist, preocuparea ei de a afla un remediu la suferința *inutilă*, a fost astfel, în final, susceptibilă de o utilizare greșită care i-a trădat cele mai înalte mărturisiri. Rădăcina răului a fost faptul că această concepție a propriului proiect a redefinit compasiunea. […] Condiția umană a fost eliminată în numele condiției istorice."[35]

Așa cum a arătat cândva Koestler (în 1938, în scrisoarea sa de demisie din Uniunea Scriitorilor Comuniști Germani aflată în exil), pentru Lenin nu a fost suficient să-și zdrobească dușmanul – el a dorit să-l facă să pară vrednic de dispreț. László Rajk, Lucrețiu Pătrășcanu, Rudolf Slánský, Ana Pauker, Vladimir Clementis, Traicio Kostov, Bedřich Geminder, Artur London, Rudolf Margolius – toți aceștia au trebuit să fie zugrăviți ca ticăloși abjecți și vermină imorală. Eroii de ieri au devenit lepădăturile de azi.[36] Într-o anumită măsură, Robert C. Tucker are dreptate să arate că „procesele-spectacol din perioada 1936-1938 […] au fost pentru Stalin o dramatizare a viziunii sale conspiraționiste asupra lumii sovietice și contemporane. […] Teroarea stalinistă a fost în mare parte o expresie a nevoilor personalității dictatoriale a lui Stalin, iar aceste nevoi au continuat să genereze teroarea câtă vreme a trăit el"[37]. Cu toate acestea, la temelia viziunii lui Lenin asupra unei noi societăți se află un etos exterminist. Buharin, pe care Cohen l-a catalogat drept „ultimul bolșevic" și care se considera el însuși adevăratul urmaș al lui Lenin, a subliniat în 1920, în volumul *Economia perioadei de tranziție*, că „proletara coerciție, în toate formele sale, începând cu împușcarea și sfârșind cu mobilizarea în muncă, este […] o metodă de a crea omenirea comunistă din materia umană a epocii capitaliste." Până la începutul anilor '30, Buharin s-a întors la o teorie a „creșterii în socialism". Cu toate acestea, așa cum fusese chibzuit avertizat de către Troțki, „sistemul aparatului de teroare nu poate fi limitat doar la așa-zisele devieri ideologice, reale sau închipuite, ci trebuie

să se răsfrângă inevitabil asupra întregii vieți și activități ale organizației“[38]. Se poate ca Marea Teroare să fi fost activitatea predilectă a lui Stalin și se prea poate ca ea să-i fi reflectat „personalitatea războinică“ (așa cum argumentează Tucker), dar principiul violenței, al exciziei generalizate împotriva oponenților sau dușmanilor dictaturii proletariatului este încifrat în inima leninismului.

Mai ales după 1951, obsesiile staliniste antioccidentale, antiintelectuale și antititoiste s-au combinat cu un antisemitism din ce în ce mai înverșunat:

> Stalin s-a temut că alte țări campioane ale păcii vor urma modelul independent iugoslav și vor scăpa sferei de influență a Uniunii Sovietice. El a provocat teroarea proceselor politice pentru a da în vileag dușmanii fiecărui partid comunist și a descuraja disidența. Victimele au fost căutate și acuzate de conexiuni cu atitudinile opoziționale ale lui Tito, precum și de trădare. În cazuri ulterioare, sovieticii s-au orientat către sionism și presupusele lui legături cu imperialismul occidental, ca principală cauză a trădării comuniste. Procesul-spectacol a fost o armă de propagandă a terorii politice. Scopul său era acela de a da chip unui inamic politic abstract, de a-l plasa în banca acuzaților în carne și oase și, cu ajutorul unui sistem pervertit de justiție, de a transforma diferențele politico-ideologice abstracte în crime comune și ușor inteligibile. A incitat masele împotriva răului reprezentat de inculpați și le-a făcut să se teamă și să se îndepărteze de susținerea oricărei posibile opoziții.[39]

Printre înscenările staliniste est-europene, procesul Slánský din Praga, în toamna anului 1952, a însemnat ultima conversie a bolșevismului într-o variantă emergentă de fascism comunist. Selecția inculpaților (unsprezece din paisprezece erau comuniști proeminenți de descendență iudaică); brutalitatea diabolică a interogatoriilor, care au inclus insulte vulgar antisemite; istericele campanii media antisioniste din Cehoslovacia și alte țări comuniste; acuzațiile înverșunat rasiste rostite de procurorul-șef Josef Urválek; implicarea directă a agenților lui Stalin în născocirea acestei mega-provocări – toate aceste elemente au determinat foarte repede un lanț nemaipomenit de iluzii distruse, cumplite vendete și loialități trădate. În cuvintele lui Artur London, unul dintre cei trei supraviețuitori ai procesului, veteran al Războiului Civil spaniol și al *maquis*-ului francez antinazist, care fusese – în momentul arestării sale din 1951 – ministru deputat al afacerilor externe cehoslovace: „Fiecare tortură fizică și morală a fost dusă la extrem. Am fost forțat să merg încontinuu. [...] A ținut așa luni de zile și a fost mai rău prin aceea că a

trebuit să-mi țin mâinile în lături. Tălpile și picioarele s-au umflat. Pielea din jurul unghiilor a plesnit, iar bășicile au devenit răni purulente.“[40] Fiul lui Rudolf Margolius, unul dintre apărători, își imaginează gândurile tatălui său din noaptea de dinainte de deschiderea procesului la Înalta Curte din Pankrác, în 20 noiembrie 1952:

> Rudolf și-a amintit că citise *Conceptul de anxietate* al lui Søren Kierkegaard, carte scrisă în 1844, unde marele filozof afirma: „Individul devine vinovat nu pentru că este vinovat, ci din cauza anxietății sale legate de a fi găsit vinovat.“ Rudolf a simțit că era de datoria lui să execute ce i se cere; el nu era vinovat, dar Partidul i-a cerut să-l sprijine într-un moment de cumpănă. [...] În mod ironic, era exact ca în *Întuneric la amiază* al lui Koestler, carte pe care [Pavel] Tigrid [o figură marcantă a exilului democratic ceh] i-o împrumutase. [Karol] Bacilek [ministrul stalinist al securității statului, 1952-1953] a părut a fi Gletkin, care i-a spus lui Rubașov: „Mărturia ta la proces va fi ultimul serviciu pe care îl poți face partidului.“ Partidul a negat liberul-arbitru al individului – și, în același timp, i-a pretins să vrea să se sacrifice. Doar că toate acestea erau ficțiune: Rudolf a fost în lumea reală.[41]

În cea de-a doua zi a procesului Slánský, Bedřich Geminder, un fost oficial Comintern și șef al departamentului internațional al Partidului Comunist Cehoslovac, a fost supus unor critici indescriptibile cu privire la originea sa germano-iudaică:

> *Judecătorul Novák*: „Ce naționalitate ai?“
> *Acuzatul Geminder*: „Cehă“
> *Judecătorul Novák*: „Poți vorbi cehă bine?“
> *Acuzatul Geminder*: „Da.“
> *Judecătorul Novák*: „Dorești un translator?“
> *Acuzatul Geminder*: „Nu.“
> ...
> *Procurorul Urválek*: „...nu ai învățat niciodată să vorbești bine cehă, nici măcar în 1946 când te-ai întors în Cehoslovacia și ai ocupat poziții importante în Partidul Comunist?“
> *Acuzatul Geminder*: „Nu, nu am învățat să vorbesc cehă cum trebuie.“
> ...
> *Procurorul Urválek*: „Nu prea poți vorbi nici o limbă cum trebuie, nu-i așa? Ești un cosmopolit tipic. Atât de mult, încât te-ai strecurat în Partidul Comunist.“[42]

„Cosmopolitismul fără rădăcini“ a fost un termen-cheie stalinist, un duplicat al propagandei antisemite violente a lui Julius Streicher. Defăimatul Geminder, născut într-o familie germano-iudaică din Moravia în 1901, s-a alăturat unui grup sionist de tineri înainte de

a deveni membru al Partidului Comunist în 1921. În 1928, a fost ales în Comitetul Executiv al Internaționalei Comuniste a Tineretului (KAM). După Tratatul de la München din 1938, Geminder s-a mutat în Uniunea Sovietică, unde s-a alăturat Cominternului ca șef al serviciului pentru presă și informații sub criptonimul G. Friedrich.[43] Pentru serviciile sale revoluționare i-a fost acordat Ordinul Lenin. A fost căsătorit cu Irene Falcon, o comunistă spaniolă și secretara personală a secretarului general al Partidului Comunist Spaniol, legendara Dolores Ibárruri, *La Pasionaria*.[44] Condamnat la moarte pe 27 noiembrie 1952, Geminder a fost împușcat pe 3 decembrie. Pe 5 martie 1953, Stalin a încetat din viață.[45]

Impactul magic al puterii în stalinismul clasic ar fi fost de neconceput în absența ideologiei. Ele s-au hrănit reciproc; puterea își trage capacitatea de fascinație din potențialul seducător al ideologiei. Omul este proclamat omnipotent, iar ideologia supraveghează identificarea omului abstract cu puterea concretă. Venerarea puterii este înrădăcinată în disprețul față de valorile tradiționale, inclusiv cele asociate cu supraviețuirea rațiunii. Este important, prin urmare, să se reziste tentației gândirii critice, de vreme ce rațiunea este inamicul înregimentării totale. Pentru a-l cita pe Lazar Kaganovici, unul dintre cei mai importanți (și feroci) complici ai lui Stalin, „trădarea în politică începe mereu cu revizuirea teoriei“[46]. Într-unul din ultimele sale aforisme, Max Horkheimer a făcut aluzie la revoluția filozofică provocată de marxism. Apărarea demnității subiectului individual devine un demers instigator, o provocare la adresa mitului prevalent al omogenității: „Oricât de condiționată social poate fi gândirea individuală, oricât de necesar asociată problemelor sociale, acțiunii politice, rămâne gândul individului care nu este doar un efect al proceselor colective, ci și le poate însuși de asemenea ca obiect al său.“[47] Șamanismul politic, practicat de așa-zișii adversari ai misticismului, se împotrivește încercărilor de a rezista asaltului continuu asupra minții. Marxism-leninismul, care a fost denumirea codată pentru ideologia *nomenclaturii*, și-a propus să domine deopotrivă sferele publică și privată ale vieții sociale. Omul, atât ca individ, cât și ca *citoyen*, a trebuit masificat. Cultul violenței și sacralizarea infailibilei linii de partid au creat subiecți total supuși pentru care orice crimă poruncită dinspre eșaloanele superioare era justificată în numele „strălucitoarelor zile de mâine“. Aidoma unui Eichmann mânat ideologic, „călăii fără simbrie“ ai lui Stalin au acționat plecând de la ceea ce Hannah Arendt a numit *thoughtlessness*[48] (absența gândirii).

Un climat de spaimă este necesar pentru a menține unitatea monolitică. Spre a cimenta această slabă coeziune, „personalitatea războinică“ stalinistă a inventat figura diabolică a trădătorului: „Percepția tipic paranoidă asupra lumii ca arenă a unor ostilități mortale, purtate în mod conspirativ de către un inamic insidios și implacabil împotriva sinelui, găsește o expresie puternic sistematizată în termenii simbolurilor politice și ideologice care sunt înțelese și acceptate pe larg în mediul social dat. Prin intermediul unei forme speciale și radicale de translație a afectelor private asupra obiectelor publice, această imagine a lumii este politizată. În viziunea rezultată asupra realității, agresorul și victima hărăzită sunt proiectate la scara marilor colectivități umane.“[49] În accepțiunea lui René Girard, crearea de țapi ispășitori[50] a hrănit o utopie eliberată de exploatare, de antagonism și imperativul necesității. Originea acestei logici a excluderii este, desigur, maniheismul lui Lenin, combatant și intransigent, esențializat în formularea *kto kogo* (cine va scăpa de cine).[51] Sau, pentru a ne întoarce la volumul din 1920 al lui Buharin, *Economia perioadei de tranziție*, forța revoluționară este „moașa“ tranziției de la vechiul regim la o nouă ordine: „Trebuie să distrugă piedicile din calea dezvoltării societății, adică, pe de-o parte, vechile forme ale «puterii concentrate» care au devenit un factor contrarevoluționar – vechiul stat și vechile tipuri de relații de producție. Această forță revoluționară, pe de altă parte, trebuie să ajute în mod activ la formarea relațiilor de producție, fiind o nouă formă de «putere concentrată», statul noii clase care acționează ca braț al revoluției economice, modificând structura economică a societății.“[52] Pentru Buharin, la fel ca pentru Lenin sau Stalin, „straturile sociale demulate“ ale vechiului au fost recombinate de un stat proletar prin etatizare, militarizare și mobilizarea forțelor de producție. Ulterior, autorul *ABC-ului comunismului* a conchis că „procesul de socializare în *toate formele sale* [sublinierea îmi aparține]“ a fost „funcția statului proletar“[53]. După cum s-a arătat deja, în procesul de eliminare a ambivalențelor societății sovietice, bolșevicii au introdus violența statală aleatorie printre funcțiile statului proletar. Teroarea a fost un mecanism esențial de *rânduire* a noii entități politice.

Cine sunt dușmanii? De unde vin ei? Care sunt scopurile lor? Furnizarea de răspunsuri la aceste întrebări a reprezentat principala funcție a proceselor-spectacol. Menținerea vigilenței, stigmatizarea presupușilor vinovați și conservarea unei psihologii a suferinței universale au fost sarcinile pe care Stalin le-a distribuit organizatorilor

epurărilor succesive. Nu era admisă nici o fisură în scutul bolșevic, nu se putea ivi nici o suspiciune care să ascundă tactici dăunătoare menite să submineze sistemul. Refrenul era necontenit repetat de către sicofanți fără coloană vertebrală: suntem înconjurați de dușmani de moarte, suntem invincibili doar atâta vreme cât rămânem uniți. Exprimarea unor păreri diferite însemna neapărat slăbirea avangardei revoluționare. A spune altceva decât majoritatea era privit ca păcat de moarte, iar suspiciunea era suprema virtute revoluționară. De fapt, atunci când consimțirea tacită este regula de bază, îți trebuie un mare curaj moral să te răzvrătești. În spațiul omogen al dominației totalitare, opoziția echivala cu crima, iar oponenții erau tratați ca simpli criminali. Aceștia întruchipau diferența și erau, prin urmare, văzuți ca proscriși. Ostracizarea a dus în cele din urmă la emanciparea mentală, autonomia minții dobândită de *zecii* lui Aleksandr Soljenițîn, populația gulagului stalinist. Sârma ghimpată a fost astfel simbolul unui nou tip de hotar între victimele absolute și complicii relativi ai răului. Întreaga tragedie a comunismului rezidă în acest enunț halucinant: viziunea unei elite superioare ale cărei țeluri utopice consacră cele mai barbare metode; negarea dreptului la viață al acelora care sunt definiți drept „paraziți și prădători degenerați“, dezumanizarea deliberată a victimelor.

Imaginea individului ca mașinărie, avansată de filozofii francezi, și-a găsit ecoul ciudat în această atotpătrunzătoare tehnologie a crimei orientată social. Aceasta a fost culmea utopismului radical, când nimic nu poate rezista mecanismului perpetuu al ticăloșiilor. Escatologia marxistă a fost impusă prin demonologie stalinistă. Epurarea a funcționat ca un panopticum în care păcătoșii și secretele lor au devenit publice. A fost un ritual de autocritică și supunere supremă în fața voinței sacrosancte a partidului. Critica și autocritica erau ritualuri partinice de *certitudo salutis* pentru vocația ascetică a membrilor săi: „Partidul a părut un *panopticum* ce poate descoperi în «adunările deschise ale bazelor sale» «corupția morală și comportamentul compromițător al membrilor de partid». Autocritica și critica indispensabile cadrelor de partid au fost folosite ca o cale de a atinge conștiința lor lăuntrică și, de aceea, de a le determina să dea dovadă de autodisciplină și «muncă plină de abnegație în folosul comunismului»“[54]. În cadrul acestui construct, moralitatea a fost definită în termeni de loialitate față de un sens al transcendenței istorice supreme. Igal Halfin a prezentat în mod strălucit procesul prin care, prin intermediul epurărilor ciclice în Uniunea Sovietică (perioada

1920–1921 ar putea fi percepută drept faza lor embrionară), escatologia marxistă s-a transformat într-o demonologie care și-a atins maturitatea discursivă, exacerbată și criminală odată cu a Doua Transformare Socialistă declanșată de *piatiletka* (planul cincinal) pentru construirea socialismului într-o singură țară.[55] Discursul public a fost împănat cu imagini înfricoșătoare ale deviaționiștilor, ereticilor, spionilor, agenților și ale altor ticăloși. Până la mijlocul anilor ’30, poate fi observat în stalinism un proces vizibil asemănător cu practicile de teroare ale nazismului: „desubiectivizarea victimei“ a devenit „o precondiție programată a victimizării sale, o precondiție care i-a permis criminalului să pună în scenă programul narativ al exterminării.“[56] A fost concepută o fenomenologie a trădării pentru a motiva carnagiul și nu puțini au fost intelectualii care au susținut acest scenariu morbid. Cu alte cuvinte, criminalii și-au definit cu succes victimele în propriul argou. După cum menționam la un moment dat și în primul capitol, întregul proces de a recunoaște caracterul criminal, evident încă din fașă, al sovietismului a fost întârziat de această senzație perpetuă cum că utopismul bolșevic are până la urmă o dimensiune morală, pe lângă exploatarea emoțiilor antifasciste.

În viziunea lui Stalin, epurările erau instrumente de consolidare politică și construcție a autorității, o trambulină pentru nou-veniți și conformiști. Ei ar asigura baza umană pentru un control eficient asupra societății. Unul dintre biografii de frunte ai lui Stalin a comentat asupra funcției și consecințelor Marii Terori: „El și-a dorit să obțină o dictatură personală nelimitată cu o totalitate a puterii pe care nu o poseda încă. [...] Ieșind din evenimentele anilor ’36-’38 ca un dictator personalist în ceea ce era acum un adevărat sistem totalitar al puterii, Stalin a obținut finalitatea politică internațională a Marii Terori.“[57] Într-unul dintre cele mai pătrunzătoare eseuri ale sale, publicate înainte de cel de-al Doilea Război Mondial în *Partisan Review*, Phillip Rahv a avansat o interpretare completă a mecanismului care a condus la „marea teroare“: „Acestea sunt încercări ale minții și spiritului uman. [...] În Uniunea Sovietică, pentru prima dată în istorie, individul a fost deposedat de toate mijloacele imaginabile de rezistență. Autoritatea este monolitică: proprietatea și politica sunt unul și același lucru. În aceste condiții, devine imposibil să desfizi organizarea; să-ți pui voința împotriva-i. Nimeni nu poate scăpa: nu doar că absoarbe viața cu totul, dar caută totodată să modeleze aspectele morții.“[58] Fără epurări, sistemul ar fi arătat cu totul diferit. Atât victimele, cât și beneficiarii mecanismului

criminal au fost puși laolaltă de acest ritual de sacrificiu. Pentru unii dintre militanții bolșevici lichidați sau deportați în timpul marii epurări, calvarul terorizant a echivalat cu autocritica obligatorie și autoumilirea. Mai mult decât atât, era prilejul de a obține iertarea mult așteptată pentru clipele de „sminteală“ când au îndrăznit să-l înfrunte pe Stalin. Zbigniew Brzezinski a enumerat pe scurt, cu mult timp în urmă, principalele obiective ale terorii: „Curățarea partidului, redarea vigorii sale și a unității monolitice, eliminarea dușmanilor, consacrarea corectitudinii liniei sale și primatul conducerii.“[59] În procesul masacrării societății s-a petrecut o întreagă fenomenologie a servilismului mistic, fenomenologie iresponsabil (și entuziast) reprodusă de mulți intelectuali care au acceptat această emasculare a propriilor facultăți critice. Cum spuneam, natura criminală a experimentului sovietic nu a fost recunoscută ca atare din diverse motive. Cu toate acestea, trebuie menționați cei care au văzut realitatea și au refuzat să rămână tăcuți. Printre aceste voci ale lucidității, trebuie menționați Panait Istrati, Boris Souvarine, Ignazio Silone, Carlo Roselli, George Orwell și alți intelectuali care au înfruntat Marea Minciună.[60]

Problema leninismului a constat în canonizarea scopurilor ultime și, astfel, în crearea unui univers amoral în care cele mai teribile crime pot fi justificate în numele unui viitor radios. În practică, eliminarea politicii a părut un țel logic, din moment ce partidul a fost întruchiparea unei voințe colective extremiste.[61] Această fixație asupra finalităților și disponibilitatea de a utiliza cele mai atroce mijloace spre a le atinge sunt trăsături ale multor utopii ideologice, dar în experiența leninistă ele au atins limite grotesc de tragice. Convingerea ultradeterministă a lui Lenin în instaurarea ordinii proletare a funcționat după 1917 ca un mecanism nihilist de punere a lumii pe aceeași linie cu un asemenea milenarism. Vechea ordine trebuia distrusă, așa că întruchipările sale umane au fost demonizate și au devenit ținte pentru nemiloasa persecuție. În manifestul său împotriva menșevicilor, *Un pas înainte, doi pași înapoi* (1904), Lenin a proclamat că „ar fi de *cea mai criminală lașitate* să ne îndoim fie și pentru un moment de triumful inevitabil și complet al principiilor social-democrației revoluționare, al organizării proletare și disciplinei de Partid [sublinierea îmi aparține]“[62]. Bertrand Russell observa încă din 1920 că exista o dualitate centrală în bolșevism, care conținea soarta mișcării: era, pe de-o parte, „atașamentul ei față de o anumită concepție a modernizării“ și, de cealaltă parte, „un

devotament ideologic față de o viziune ideologică asupra lumii, fasonată de zelul ideologic și intoleranța față de alte viziuni globale, ceea ce era o negare a Iluminismului pentru discursul rațional."[63] Cu alte cuvinte, bolșevismul purta în pântecele sale, de la bun început, propria-i Inchiziție.

Nu mai puțin important, atracția comunismului a fost legată de puterea extraordinară a ideologiei sale (și mitul-nucleu al partidului ca purtător al rațiunii în istorie). Nici o altă mișcare revoluționară nu a reușit atât de bine precum leninismul să transforme un crez gnostic într-o armă autohipnotizatoare. Militanții leniniști de pretutindeni au crezut în mitul partidului cu o ardoare comparabilă doar cu a celor iluminați ai sectelor religioase milenare. Este important să insistăm deopotrivă asupra fundamentelor ideologice și instituționale ale leninismului atunci când încercăm să aprofundăm misterul trăiniciei leninismului în secolul XX. Mitul partidului ca deținător al înțelepciunii și raționalității istorice reprezintă cheia înțelegerii dinamicii și, în cele din urmă, a decăderii și dispariției leninismului. În variile sale faze, leninismul a fost ceea ce Ken Jowitt a descris drept un „moment catolic" în istorie, când „un «concept» universal devine «carne» instituțională, când un format instituțional centralizat și standardizat cu autoritate domină un set foarte divers de culturi". Interpretarea althusseriană stă în picioare doar dacă procedăm la o inversiune frazeologică: leninismul a fost un nou praxis al filozofiei. Explicația longevității sale în secolul XX poate fi de aceea găsită în „promisiunea identificată de mulți ca fiind intrinsecă Revoluției din Octombrie 1917, viziunea asupra Uniunii Sovietice ca hierofanie socialistă"[64].

Biografiile elitelor ideologice în regimurile de tip sovietic erau de obicei palide și le lipsea orice moment de reală distincție. În Europa de Est, gardienii ideologici erau recrutați din rândurile facțiunilor moscovite ale partidelor conducătoare. În Ungaria, József Révai, cândva unul dintre discipolii promițători ai lui György Lukács, a devenit o calamitate a vieții intelectuale. Révai a fost membru al delegației maghiare la varii întâlniri ale Cominformului și tot el a implementat cu entuziasm strategia jdanovistă. În România, tandemul Iosif Chișinevschi – Leonte Răutu a împins cultura națională într-un impas mortal. Respingeri similare ale tradițiilor naționale autentice și un sens apocrif al internaționalismului au fost promovate de birocrații ideologice în Cehoslovacia (Vilem Kopecky, Jiři Hendrich)[65] și Germania de Est (Gerhart Eisner, Albert Norden, Kurt Hager).[66]

Toate mijloacele deveneau convenabile când era vorba de extirparea tentațiilor deviaționiste corupte. „Naționalismul burghez“ a fost amalgamat cu „cosmopolitismul fără rădăcini“ în figura diabolică a dușmanului malign. Între timp, naționalismul socialist prospera. Membrii armatei ideologice oficiau de bunăvoie ritualurile cultului. Deposedați de propria personalitate, ei erau fericiți să se identifice cu și să investească în suprapersonalitatea lui Stalin. După disoluția teroristă a eului, a părut normal pentru aparatcici să se proiecteze pe ei înșiși în mitul lui Stalin ca un superego instituționalizat.

Cominformul a apărut în septembrie 1947 ca prima tentativă de a instituționaliza *satelizarea* Europei de Est. A reprezentat o strategie de a preveni și anihila tendințele centrifuge în cadrul comunismului global (ispita „autohtonistă“ și căutarea unei căi „naționale către socialism“ susținute de diverși militanți precum Gottwald, Gomułka și Pătrășcanu). A pus temelia unor viitoare structuri de dominație supraguvernamentală și hegemonie ideologică dinspre Partidul Comunist Sovietic. În mod paradoxal, Cominformul a furnizat prima situație de disidență și revizionism din partea unui partid-stat („erezia“ titoistă). În cazul lui Tito exista un grad semnificativ de ambivalență: a susținut în mod entuziast noua orientare a lui Stalin („doctrina [jdanovistă] a celor două lagăre“), dar a considerat că momentul era favorabil promovării propriilor sale intenții hegemonice în Balcani. Un asemenea sindrom strategic ar putea purta denumirea de *hegemonism paralel*. Ironia situației a constat în faptul că ruptura dintre cei doi lideri s-a petrecut într-un moment în care viziunile sovietică și iugoslavă asupra luptei de clasă la nivel mondial se oglindeau reciproc. În 1947-1948, Tito a subestimat totalitatea monopolului de putere acumulat de tiranul de la Kremlin și s-a imaginat pe sine ca beneficiarul puterii de influență în luarea deciziilor regionale. Istoricul Ivo Banac a diagnosticat în mod corect paradoxul: „Deznodământul dramatic din 1948 a fost strâns legat de temerile lui Stalin potrivit cărora Iugoslavia începuse să preia din rolul unui centru comunist regional și provocările potențiale inerente împotriva Occidentului pe care o asemenea poziție le implica.“[67] Într-adevăr, liderul Ligii Comuniștilor din Iugoslavia (până în 1952, Partidul Comunist Iugoslav) și-a văzut neabătut de planurile sale de a crea o confederație comunistă danubiană (care ar fi incorporat Iugoslavia, Bulgaria și România)[68], concomitent cu insistența de a asimila Partidul Comunist Albanez (care în 1948 a devenit Partidul Albanez al Muncii).

Conflictul cu Iugoslavia și excomunicarea lui Tito din Cominform în iunie 1948 au fost semnalul începutului dramaticelor epurări în cadrul partidelor comuniste ale Europei de Est. Au indicat de asemenea faptul că hegemonia Moscovei nu putea suprima complet tendințele autohtoniste, fie ele și în cadrul celor mai prosovietice facțiuni comuniste. Cu toate acestea, în viziunea lui Stalin, în asemenea timpuri de restriște, când imperialiștii au decis să-și intensifice acțiunile agresive împotriva construcției „democrațiilor populare" și când amenințarea unui nou război mondial părea mare, nici unei țări și nici unui lider nu li se putea îngădui lansarea în experimente comuniste naționale. Cei identificați ca naționaliști puteau fi acuzați de cele mai fantastice păcate. Până la urmă, singurul principiu al legitimării pentru partidele conducătoare comuniste din blocul sovietic a fost atașamentul fără rezerve față de Uniunea Sovietică, disponibilitatea lor de a îndeplini fără ezitare directivele lui Stalin. Duritatea reacției lui Stalin poate fi explicată prin aceea că persoanele din conducerea Partidului Comunist Sovietic au reactivat motivul geopolitic al „încercuirii capitaliste". În același sens, sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial a atras cu sine o nouă ofensivă imperialistă împotriva comunismului și care, potrivit lui Stalin, indica spre un conflict armat mondial iminent. În aceste condiții, orice tentație comunistă națională trebuia distrusă din fașă. Prin urmare, în țările blocului sovietic, liderilor de partid li s-a permis să se bucure de adulația subordonaților lor, dar cultele lor rămâneau doar ecouri ale adevăratei credințe: dragostea neabătută pentru Stalin. În cuvintele lui Władisław Gomułka, cultul liderilor locali „poate fi numit doar o strălucire reflectată, o lumină împrumutată. Strălucea așa cum strălucește Luna"[69].

Legăturile cu Tito erau folosite ca argumente pentru a demonstra lipsa de confiență politică a anumitor lideri est-europeni (spre exemplu, László Rajk în Ungaria, care luptase în Războiul Civil spaniol și care păstrase relații de prietenie cu membri ai anturajului lui Tito). Merită discutată în acest context analiza confesiunilor forțate propusă de Erica Glaser Wallach, fiica adoptivă a lui Noel Field, ai cărei părinți naturali au fost membri ai unităților medicale asociate Brigăzilor Internaționale din Spania:

> Depinde doar de tine, mărturisește-ți crimele, cooperează cu noi și vom face tot ce ne stă în putere pentru a te ajuta. Am putea chiar să ne gândim la eliberarea ta dacă suntem mulțumiți că ai părăsit tabăra inamică și ai contribuit sincer la cauza justiției și progresului. Nu suntem

mâncători de oameni și nu ne interesează revanșa. În plus, tu nici măcar nu ești dușmanul real; nu suntem interesați de tine, ci de dușmanii din spatele tău, forțele sinistre ale imperialismului și războiului. Nu trebuie să le aperi; ele își vor duce singure bătălia perdantă. Vrem să-i ajutăm pe oamenii ca tine – și o facem adesea – să-și găsească drumul înapoi la o viață normală și un loc decent în societate. […] Vrei să știi cum arată un șarpe capitalist? Aruncă-i o privire, uită-te la sacul de mizerie care stă acolo. Nu vei mai vedea niciodată o asemenea creatură abominabilă și josnică. […] Șterge-ți rânjetul murdar de pe față, lacheu american. […] Ești o prostituată! Asta ești. Mai rău decât atât: prostituatele își vând doar corpul: tu ți-ai vândut sufletul. Pentru dolarii americani, împuțiții de dolari americani.[70]

Autohtonismul, potrivit lui Zbigniew Brzezinski, era o exagerată – dacă se petrecea adesea – și inconștientă „preocupare pentru obiective comuniste locale, domestice, în detrimentul mai înaltelor țeluri sovietice internaționale“[71]. Nu era o filozofie elaborată a opoziției la hegemonia sovietică, ci convingerea unor lideri est-europeni precum Gomułka în Polonia, Lucrețiu Pătrășcanu în România și Traicio Kostov în Bulgaria, cum că interesele naționale nu erau neapărat incompatibile cu agenda sovietică și că asemenea scopuri pot fi de aceea urmărite fără primejdie. Prin urmare, principala sarcină a Cominformului – dacă nu chiar singura sa sarcină – a fost să curme astfel de ambiții locale. Împlinirea modelului stalinist pentru Europa de Est a inclus și urmărirea unei strategii unice care ar putea în cele din urmă transforma variile culturi politice naționale în copiile fidele ale „avansatei“ experiențe sovietice. Partidele comuniste locale, angajate în tentative frenetice de a imita modelul stalinist, au transplantat și uneori amplificat cele mai respingătoare trăsături ale sistemului totalitar sovietic. Scopul proceselor-spectacol care au avut loc în democrațiile populare a fost acela de a crea un consens național împrejurul elitei comuniste conducătoare și de a menține o stare de panică în rândurile populației. Potrivit lui George H. Hodos, un supraviețuitor al procesului László Rajk din 1949 în Ungaria, acele înscenări judiciare reprezentau semnale transmise tuturor potențialilor liber-cugetători și eretici din țările-satelit. De asemenea, procesele au „încercat să-i stigmatizeze pe toți cei care manifestau diferențe de opinie ca criminali de drept comun și/sau agenți ai imperialismului, să denatureze diferențele tactice drept trădare, sabotaj și spionaj“[72]. În orice caz, trebuie subliniat că aceste procese nu au fost o simplă repetiție a epurărilor sângeroase care au devastat corpul politic sovietic în anii ’30. Între 1949 și 1951, principalele

victime ale proceselor au fost membri ai „elitelor naționale comuniste“, sau „comuniștii locali“, spre deosebire de loialiștii doctrinari ai lui Stalin. Koçi Xoxe, Traicio Kostov, Lucrețiu Pătrășcanu, Wladisław Gomułka și László Rajk și-au petrecut cu toții anii de război în propriile țări, participând în mișcarea de rezistență antinazistă. Spre deosebire de colegii lor instruiți la Moscova, ei puteau invoca legitimitatea din implicarea directă în mișcarea partizană. Unii dintre acești comuniști „autohtoni“ ar fi putut chiar să deteste atitudinile de superioritate ale „moscoviților“, care au profitat de pe urma legăturilor lor mai bune cu Moscova și care îi tratau pe comuniștii locali ca pe niște parteneri de rang inferior. Stalin era conștient de acele rivalități fracționiste și le-a folosit spre a iniția epurări permanente în țările-satelit.

La începutul anilor ’50, Stalin a devenit din ce în ce mai preocupat de rolul evreilor ca purtători ai „mentalității cosmopolite“ și ca susținători „concreți“ ai Occidentului. Pentru comuniști nu conta dacă un individ era „în mod subiectiv“ împotriva sistemului; ceea ce conta era că respectivul ar fi putut crede și acționa în virtutea statutului lor „obiectiv“ (spre exemplu, a fi provenit dintr-o familie burgheză, a fi studiat în Vest sau a fi aparținut unei anumite minorități). În vreme ce există o literatură impresionantă și în expansiune cu privire la antisemitismul lui Stalin în timpul ultimilor ani ai dominației sale, există și un regretabil deficit de analiză a antisemitismului ca trăsătură definitorie a culturii politice de după 1948 în cadrul sateliților est-europeni. Într-o estimare din 1972 a antisemitismului în Uniunea Sovietică, William Korey a făcut o observație extrem de interesantă:

> Discriminarea antievreiască a devenit parte integrantă a politicilor statului sovietic încă de la sfârșitul anilor ’30. Ceea ce i-a lipsit atunci a fost o ideologie oficială care să raționalizeze excluderea evreilor din anumite poziții sau care să justifice suspiciunea canalizată împotriva lor. Mai întâi între 1949 și 1953, apoi mai puternic elaborat începând cu 1967, „evreul comun“, fie el „cosmopolit“ sau „sionist“, a început să fie identificat ca dușman. Stereotipurile populare antisemite au fost absorbite de canalele oficiale și au fost generate de nevoi șoviniste și cerințe totalitare. […] Ideologia „evreului colectiv“ nu a fost și nu este complet integrată în gândirea sovietică. Funcționează la un nivel pur pragmatic – pentru a împlini scopuri domestice limitate, deși clar definite. Ceea ce sugerează că poate fi lăsată deoparte atunci când nu mai e nevoie să se urmărească respectivele scopuri.[73]

În universul mental al lui Stalin, evreii erau asociați cu menșevicii, dar, și mai instigator, cu opoziția intrapartinică dirijată în anii ’20 de Lev Troțki, Lev Kamenev și Grigori Zinoviev. În vreme ce Stalin apăra interesele aparatului comunist, opoziționiștii erau prezentați ca aventurieri nesăbuiți, neangajați în construcția „socialismului într-o singură țară“. În anii ’30, într-un faimos interviu cu agenția internațională de știri JTA (Jewish Telegraphic Agency), Stalin definea antisemitismul ca pe o formă recentă de canibalism. S-ar fi putut la fel de bine ca puternicele sentimente antisemite să fi prins contur în mintea sa mai ales după cel de-al Doilea Război Mondial, în timpul campaniilor de afirmare a priorităților rusești în cultură și știință și de restabilire a înregimentării ideologice complete.

Tymothy Snyder argumentează că antisemitismul postbelic al stalinismului era strâns legat de afirmarea rușilor ca „bază sigură“ a regimului după 1945. Punctul de pornire al acestui proces a fost, desigur, faimosul toast victorios al lui Stalin adresat „Marii națiuni ruse“ imediat după sfârșitul războiului. Cu toate acestea, așa cum subliniază și Snyder, „războiul de pe teritoriul sovietic a fost dus și câștigat mai ales în Bielorusia sovietică și în Ucraina sovietică, nu în Rusia sovietică“. Dar „Rusia sovietică a fost mult mai puțin marcată de Holocaust decât Ucraina sovietică sau Bielorusia sovietică, pur și simplu deoarece germanii au ajuns mai târziu și nu au izbutit să omoare decât puțini evrei (cam șaizeci de mii, sau aproximativ un procent din Holocaust). Și din acest punct de vedere, Rusia sovietică s-a aflat mai departe de experiența războiului. După ce războiul a luat sfârșit, rușii – și, desigur, toate celelalte minorități naționale – trebuiau izolați de molipsirea culturală. Una dintre cele mai periculoase molime intelectuale era o interpretare a războiului diferită de cea a lui Stalin.“[74] Tragedia evreilor în Uniunea Sovietică

> nu putea fi inclusă în experiența sovietică, așa că reprezenta o amenințare la adresa fabricării postbelice a miturilor de către sovietici. Circa 5,7 milioane de civili evrei au fost asasinați de germani și de români, dintre care, în 1941, cam 2,6 milioane erau cetățeni sovietici. Aceasta nu însemna doar că, în termeni absoluți, fuseseră uciși mai mulți civili evrei decât membrii oricărei alte naționalități sovietice. Mai însemna și că peste jumătate din cataclism s-a produs dincolo de granițele postbelice ale Uniunii Sovietice. Din perspectivă stalinistă, chiar și experiența uciderii în masă a popoarelor sale era un exemplu îngrijorător de vulnerabilitate la lumea din afară. În 1939–1941, când Uniunea Sovietică anexase teritoriul Poloniei, iar germanii încă nu invadaseră URSS, evreii sovietici s-au amestecat cu evreii polonezi, care le aminteau de tradițiile

> religioase și lingvistice din lumea bunicilor lor. În timpul acelei scurte, dar importante perioade, au trăit laolaltă. Apoi, după invazia germană, au murit laolaltă. Tocmai pentru că exterminarea a fost soarta comună a evreilor, care n-a ținut seama de granițe, amintirea ei nu putea fi redusă la cea a unui element din Marele Război pentru Apărarea Patriei.[75]

Rezultatul noului mit fondator al Uniunii Sovietice a lui Stalin a avut un impact de rău augur asupra memoriei și rolului evreilor în noua comunitate politică: „Omorârea evreilor nu era doar o amintire indezirabilă în sine; evoca alte amintiri indezirabile. Trebuia să fie dată uitării."[76] În aceste condiții, evreii sovietici au devenit rapid dușmani „deghizați în cetățeni sovietici"[77].

Ideologul-șef Andrei Jdanov a jucat un rol major în campanie, incluzând aici celebrele rezoluții ale Comitetului Central privind revistele literare, filozofia și muzica. Inițial un susținător al formării statului Israel, Stalin a căpătat puternice îndoieli cu privire la presupusa „loialitate divizată" a cetățenilor sovietici evrei față de patria lor. Membri ai Comitetului Antifascist Evreiesc (o armă a propagandei sovietice în timpul războiului) au fost arestați sub acuzațiile halucinante de a fi conspirat pentru dezmembrarea Uniunii Sovietice și crearea „unui stat iudaic în Crimeea." Printre victimele acestei vânători antisemite de vrăjitoare s-au numărat mari poeți de limbă idiș (de pildă, Peretz Markisch și David Bergelson), vechi intelectuali bolșevici, un fost membru al Comitetului Central și ministru-adjunct al afacerilor externe, Solomon Lozovski, și academiciana Lina Stern, un doctor remarcabil care venise în URSS din Germania nazistă, ca refugiat politic. Acuzații, inclusiv Lozovsky, au refuzat să-și mărturisească vina. Cu doar câteva excepții, cei recrutați printre informatorii poliției politice, aceștia au fost condamnați la moarte și executați în vara anului 1952 (Lina Stern a constituit excepția, probabil din pricina prestigiului ei printre comuniștii germani).[78]

Paranoia finală a lui Stalin a constat în desemnarea evreilor – în URSS, precum și în Europa Centrală și de Est – drept noii „dușmani ai poporului", la fel de perfizi și infami precum troțkiștii în anii '30. Nimeni nu a fost scutit de suspiciuni: chiar și cei mai loiali comuniști puteau fi spioni și apostați, fățarnici și dușmani ascunși, în special aceia care puteau nutri înclinații sioniste ascunse. Cosmologia iudeofobă a inclus sioniști reali și închipuiți, dar nici un dușman adevărat al Uniunii Sovietice. În ultimele luni de viață ale lui Stalin, campania antisemită a atins punctul culminant prin miile de

evrei concediați din importante instituții sovietice și prin arestarea doctorilor de la Kremlin, în mare parte evrei, care erau acuzați de a fi otrăvit sau aplicat în mod deliberat rele tratamente unor proeminenți staliniști precum Andrei Jdanov, Aleksandr Șcerbakov și Ivan Konev.[79] Departamentul de propagandă a fost instruit să obțină sprijinul public din partea unor personalități evreiești de prim rang pentru deciziile iminente de pedepsire a acelora suspectați de lipsă de loialitate și de trădare. Printre cei abordați de emisarii Comitetului Central au fost scriitorul Ilia Ehrenburg și istoricul Isaac Mints, membru al Academiei Sovietice de Științe. Deși un susținător înfocat al campaniilor de pace staliniste, primul a refuzat să semneze o scrisoare menită a fi publicată în cotidianul de partid *Pravda*.[80] Cel din urmă a semnat-o, probabil după o agonie sfâșietoare:

> Fiica lui Mints a declarat că tatăl ei era foarte speriat și chinuit de acuzațiile împotriva sa, iar veștile despre complotul doctorilor nu au făcut decât să-i întărească temerile. Ea își aduce aminte cât de palid era atunci când, după moartea lui Stalin, i-a adus ziarul care anunța că așa-numitul complot fusese o născocire. Nu a rostit nici un cuvânt, doar i-a arătat ei titlul. Dar Mints se poate să fi simțit că acționează în limitele prescrise ale culturii academice bolșevice. Mints putea accepta denunțul său public și putea participa la o evidentă contrafacere a sentimentelor evreiești pentru că făceau parte dintr-un proces și lexicon cultural pe care le știa prea bine. A fost o parte din ritualul public standard prin care indivizii trebuiau să treacă pentru a deveni bolșevici și pentru a-și demonstra angajamentul și loialitatea.[81]

În vreme ce se întrevedea spectrul unui pogrom nemaipomenit asupra populației sovietice evreiești, în democrațiile populare, lupta împotriva „cosmopolitismului fără rădăcini“ le-a permis anumitor lideri locali să se angajeze într-o epurare a elitelor îndreptată împotriva fracțiunilor „moscovite“ dominate de comuniști de sorginte iudaică (dintre care mulți fugiseră din calea fascismului pentru a se adăposti în Uniunea Sovietică în perioada interbelică).[82] Eliminarea acelor staliniști altfel pe deplin loiali a atins un nivel spectaculos în Cehoslovacia, unde principalul acuzat a fost Rudolf Slánský, care până în septembrie 1951 fusese secretarul general al Partidului Comunist conducător și care, în acea calitate, dirijase persecuția nemiloasă a comuniștilor și necomuniștilor. De vreme ce procesul trebuia să confirme convingerea lui Stalin despre existența unei conspirații mondiale care amenința blocul comunist, nu exista nici o cale de a-l achita pe vreunul dintre acuzați. Mai mult, atacurile

antisemite erau menite să facă trimitere la prejudecăți șoviniste procomuniste în întreaga regiune. Numeroasele cazuri de antisemitism sub așa-zisul socialism de stat nu pot fi pur și simplu expediate ca aberații. După cum pe bună dreptate a arătat Vasili Grossman, de vreme ce sub regimuri totalitare nu există societate civilă, „antisemitismul nu poate fi decât *de stat*“[83]. Sub comunism, plecând de la etnicitatea lor, evreii au devenit ținta politicilor de excludere, izolare și pedepsire și au fost considerați potențial trădători („dușmani ai poporului“) și din născare burghezi („dușmani de clasă“). Identitatea iudaică a devenit uneori sub comunism o sursă naturală, invariabilă și chiar ereditară de diferență care reclama eliminarea instrumentată de stat.

În plus, antisemitismul stalinist postbelic i-a forțat pe evreii comuniști să persevereze în negarea propriei lor identități. Foarte puțini și-au păstrat numele evreiești (Ana Pauker, Jakub Berman), iar cei mai mulți au adoptat nume în acord cu majoritățile etnice (Mátyás Rákosi, Roman Zambrowski, Leonte Răutu). Vorbind la modul general, comuniștii evrei și-au negat originile, au rupt plini de mândrie legăturile cu tradițiile strămoșilor și s-au angajat în atacuri necruțătoare la adresa „naționalismului burghez evreiesc“. Ei erau, ca să folosim sintagma lui Isaac Deutscher, „evrei non-evrei“. Cu toate acestea, după 1945, „staliniștii evrei au fost prinși între antisemitismul stalinist din Moscova și antisemitismul popular din propria lor țară“. Spre exemplu, după cum observă Timothy Snyder, în Polonia, „Comuniștii evrei erau obligați să pună accentul pe faptul că identificarea lor politică cu națiunea polonă era atât de puternică, încât acest lucru le-a șters originile evreiești și a eliminat orice posibilitate de politici evreiești distincte.“[84] În acele condiții, antisemitismul stalinist a fost deopotrivă criminal și favorabil eliminării unei întregi comunități din metanarațiunile recunoscute ale ordinii comuniste postbelice.

O consecință directă a procesului Slánský în Cehoslovacia a fost procesul de epurare al lui Paul Merker, un membru al Comitetului Central al Partidului Unității Socialiste (SED) din 1946. Decăderea sa inițială s-a produs din cauza relației pe care a avut-o în timpul celui de-al Doilea Război Mondial cu Noel Field și Otto Katz (parte din grupul judecat și executat în Praga, în 1951). Cu toate acestea, chintesența acuzațiilor la adresa lui Merker viza opiniile și pozițiile acestuia asupra chestiunii evreiești în Germania de după 1945. În 1952, Comisia Centrală de Control a Partidului (SED) a prezentat

un document care detalia erorile lui Merker. Deloc surprinzător, documentul era intitulat „Lecții ale procesului împotriva centrului conspirativ Slánský“. Comisia a insistat că Merker fusese implicat în „activitatea criminală a organizațiilor sioniste“ care, aliate cu „agenții americani“, vizau să distrugă „democrațiile populare“ în Europa de Est. În plus, documentul pretindea că Merker încercase „să atragă de partea sa tovarăși SED de origine evreiască“[85]. În timpul anchetei (atât din partea Stasi, cât și a Comisariatului Poporului pentru Afaceri Interne), Merker a fost catalogat ca *Judenknecht* („slujitor al evreilor“). Printr-o întorsătură interesantă, chiar după clarificarea situației lui Noel Field în 1954, Merker nu a fost eliberat. Din contră, întregul său proces era acum concentrat pe presupusa lui colaborare cu cercurile capitaliste și cosmopolite evreiești. A fost condamnat în 1955 la opt ani de închisoare, dar a fost eliberat în 1956 fără a fi vreodată complet reabilitat. Cu toate acestea, Merker și soția sa nu au încercat niciodată să fugă în Germania de Vest. Adoptând o poziție exemplară de tip Rubașov, Merker a declarat: „În procesul împotriva mea am stat fără un avocat al apărării spre a ajuta la păstrarea absolut secretă a procedurilor.“ Din nou, (i)logica stalinismului se afla în acțiune: „El a făcut eforturi pentru a preîntâmpina utilizarea cazului său de către «dușmanii RDG» și el și soția sa au păstrat și vor păstra tăcerea cu privire la acest caz.“[86] Minutele procesului, sentinței și anchetelor au fost într-adevăr păstrate la secret, ieșind la iveală doar după căderea Zidului Berlinului.

În mai 1952, ziarele românești anunțau eliminarea a trei membri din Politburo, dintre care doi fuseseră liderii centrului partidului în emigrație la Moscova, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Toți trei fuseseră secretari de partid și împărțiseră puterea absolută cu liderul fracțiunii autohtoniste, Gheorghe Gheorghiu-Dej. Ana Pauker, o veterană comunistă care fusese mult timp hiperbolizată de propaganda internațională drept o luptătoare comunistă fără cusur, și-a pierdut funcția de ministru al afacerilor externe și a fost arestată la domiciliu. Aliatul ei moscovit, Vasile Luca, de origine maghiară, a fost acuzat de sabotaj economic pe durata ministeriatului său la finanțe, precum și de colaborare cu poliția burgheză în perioada de ilegalitate a partidului. Luca a fost arestat și a murit în închisoare la începutul anilor ’60. Al treilea membru al grupului, Teohari Georgescu, un comunist local și fost ministru al afacerilor interne a cărui principală vină a constat în apropierea de facțiunea Pauker-Luca, a fost de asemenea închis,

dar eliberat curând după aceea și niciodată reinstalat în poziții de partid. Cazul românesc reprezintă un exemplu perfect al unei evoluții locale dictate de fracționismul de partid și de sectarism. Poate fi spus că, pe cât de marginal și mai puțin reprezentativ din punct de vedere istoric a fost un partid comunist, pe atât de mare a fost sectarismul său. Partidul Comunist Român (PCR), sfâșiat de lupte interne între cei trei centri[87] ai săi în perioada de ilegalitate, a păstrat o mentalitate de cetate asediată chiar și după cel de-al Doilea Război Mondial. Dat fiind că, în perioada premergătoare anului 1945, acuzațiile reciproce s-au soldat de obicei cu expulzarea din partid a membrilor fracțiunii înfrânte, odată ce partidul a ajuns la putere, efectele luptelor continue au fost catastrofale. Odată instaurat ca partid conducător, PCR a proiectat o viziune bazată pe exclusivism, dogmatism feroce și suspiciune generalizată la nivel național.

Mistica partidului reclama abrogarea completă a facultăților critice ale membrilor săi. După cum spunea Franz Borkenau, comunismul, „o utopie bazată pe credința în omnipotența «avangardei», nu poate trăi fără țapi ispășitori, iar procedurile aplicate în identificarea acestora, inventarea lor, devin doar mai crude și nesăbuite“[88]. De fapt, istoria politică a mișcării internaționale comuniste este istoria epurărilor permanente a diferitelor fracțiuni, etichetate de învingători drept „devieri antipartinice“. Cei înfrânți în luptele pentru putere din partid au fost catalogați drept fracționiști, în vreme ce câștigătorii au fost hiperbolizați, ca fiind campionii „cauzei sfinte“ a unității partidului.

În vreme ce procesul Slánský și „complotul doctorilor“ par să reprezinte limitele iraționalității sistemului stalinist, epurarea grupului Pauker-Luca-Georgescu este în primul rând o expresie a pragmatismului revoluționar indigen. Acest proces a presupus epurări masive în Comitetul Democratic Evreiesc și Comitetul Ungar, sugerând o campanie concertată de slăbire a fracțiunii moscovite. În scenariile bizantine care au devorat elita comunistă românească, internaționalismul mistic al perioadei cominterniste a fost înlocuit treptat cu o poziție cinică împodobită cu motive naționaliste și chiar xenofobe. Gheorghiu-Dej și acoliții săi nu doar că au speculat pe marginea antisemitismului lui Stalin, dar nici nu au ezitat măcar să joace aceeași carte.[89] Mizele erau puterea absolută, iar originea evreiască adversarilor era un argument care putea fi folosit cu dictatorul sovietic. Dacă staliniștii naționali erau primii beneficiari ai avertismentului lui Stalin privind pericolul transformării partidului

dintr-un „partid social și de clasă, într-un partid de *rasă*“[90], ei nu erau în schimb nici inițiatorii, nici arhitecții acestui lucru. Nu mai puțin prinși în același mecanism pervers de autoumilire precum colegii lor polonezi și unguri, staliniștii români – Gheorghiu-Dej, Chișinevschi și Ceaușescu, la fel de mult ca Ana Pauker și Vasile Luca – duceau de bunăvoie la îndeplinire planurile lui Stalin. Dictatorul sovietic le permitea să câștige autonomie nu față de centru, ci față de o altă generație de agenți ai centrului. A constituit într-adevăr un fel de moment de emancipare, dar unul care a anunțat confirmarea Moscovei asupra maturizării unei noi elite staliniste în România. Istoria grupului conducător stalinist în alte țări central și est-europene este izbitor de asemănătoare. Există aceeași conștiință a predestinării politice, aceeași lipsă de interes privind valorile naționale, același servilism față de Kremlin.

Un indicator al naturii *permanent* staliniste a regimului românesc, al *mentalității* sale de epurare continuă îl reprezintă longevitatea fatidică a lui Leonte Răutu în cele mai înalte eșaloane ale puterii drept cel mai de seamă sacerdot al unei revoluții culturale *à la roumaine*.[91] Un proeminent veteran de partid basarabean de origine evreiască, fluent în limba rusă, el a fost arhitectul politicilor anticulturale ale stalinismului în România. Până la îndepărtarea sa din Comitetul Politic Executiv în vara anului 1981, a incarnat *perinde ac cadaver* devoțiunea față de cauza marxist-leninistă. A fost cea mai importantă figură a „intelectualilor de partid“ care a produs, reprodus și instrumentalizat ortodoxia ideologică. Un supraviețuitor de profesie predispus la cele mai suprarealiste acrobații dialectice, Leonte Răutu s-a calibrat și a profitat de pe urma degenerării sistemice treptate a regimului, reușind o tranziție de succes de la revoluționarul de profesie la birocratul viclean și alunecos mereu gata să vâneze eretici în rândurile partidului și în cadrul societății în ansamblu. Născut în 1910, Răutu a intrat în PCR în 1929 (pe vremea când era student în matematică la Universitatea din București), iar în anii ’30 a devenit șeful secției de propagandă și agitație. În închisoarea de la Doftana a intrat în contact cu Gheorghiu-Dej și Nicolae Ceaușescu. Apoi, în anii care au urmat, a devenit redactor la *Scânteia*, ziarul ilegal al partidului. În 1940 a părăsit România și s-a refugiat în URSS, devenind directorul secției românești a Radio Moscova. S-a întors în țară împreună cu Ana Pauker, Vasile Luca și Valter Roman și a inițiat o versiune locală a jdanovismului. Într-unul dintre cele mai vehemente discursuri jdanoviste, „Împotriva cosmopolitismului și obiectivismului burghez în științele sociale“[92],

Răutu declara război tuturor operelor remarcabile din cultura națională: „Se știe care sunt canalurile prin care concepția cosmopolită se infiltrează îndeosebi în lumea intelectualității: ploconirea, servilismul față de cultura burgheză, vorbăria despre comuniunea între oamenii de știință progresiști și reprezentanții științei burgheze reacționare, nihilismul național, adică negarea a ceea ce are valoros și progresist fiecare popor în istoria și în cultura sa, disprețul pentru limba poporului, pentru istoria luptei sale de eliberare, ura împotriva operei de construire a socialismului, ponegrirea a tot ceea ce e nou și se dezvoltă, înlocuirea spiritului de partid prin obiectivismul burghez, care ignorează profunda deosebire dintre cultura socialistă progresistă și cultura burgheză, reacționară.“[93]

După 1953, a trecut la o abordare aparent mai echilibrată, ca mecanism de apărare în contextul destalinizării. Principala lui armă în aceste timpuri de schimbare a fost cea a *manipulării*. Individul era mereu o unealtă lipsită de personalitate precisă (fiind mai degrabă un complex de trăsături dobândite sau atribuite); când manifesta voința pentru acțiune autonomă, devenea o victimă a logicii diabolice a epurării (un excelent exemplu este cariera lui Mihai Beniuc, „micul tiran din Uniunea Scriitorilor“, cum l-a numit odată veteranul poet comunist Miron Radu Paraschivescu). Cinismul și oportunismul lui Răutu erau flagrante în 1964, când același individ care condusese sovietizarea culturii române a inițiat o campanie stridentă împotriva lumii academice, pe care a demascat-o și a acuzat-o că „a uitat valorile naționale“ și de „s-au ploconit rușinos în fața celei mai insignifiante creații sovietice“*. Cariera lui Leonte Răutu a fost caracterizată în mod fundamental de o extraordinară capacitate de a-i sluji pe cei la putere în cadrul Partidului Comunist Român. El a fost mai întâi favoritul Anei Pauker și al lui Vasile Luca, obținându-și poziția la Radio Moscova și numirile inițiale în România datorită acestei relații. Din 1952 a sărit în barca lui Dej, fiind, alături de Miron Constantinescu, autorul rezoluției de la sesiunea Plenarei din mai-iunie, textul pe care s-au bazat epurările (ceea ce a ajuns să fie cunoscut sub denumirea „nopțile din iunie“). Contribuția sa inchizitorială la cazul Pauker nu va fi fost prima (vezi implicarea sa în demascarea „crimelor“ intelectuale ale lui Pătrășcanu) și nici ultima activitate de acest gen. În 1957, Răutu s-a plasat din nou pe banca acuzatorilor în procesul partidului împotriva cuplului

* Vladimir Tismăneanu, Cristian Vasile, *Perfectul acrobat. Leonte Răutu, măștile răului*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 28 (n.tr.).

Chișinevschi–Constantinescu (aceste evenimente sunt adesea etichetate în istoriografia română drept o „destalinizare ratată“). După decăderea acestora doi, care fuseseră competitori direcți în lupta de administrare a frontului cultural, Răutu a devenit patriarhul incontestabil al politicilor culturale comuniste. Cu excepția unei perioade în care a împărțit puterea cu Grigore Preoteasa, Răutu a creat un aparat înțesat cu indivizi mediocri, al căror orgoliu le egala incompetența (spre exemplu, Mihail Roller și Pavel Țugui). Biografia lui Leonte Răutu reprezintă expresia perfectă a jocului pervers al măștilor staliniste. Disimularea, promiscuitatea etică și ipocrizia au fost singurele constante ale existenței aparatcicului, un refugiu perfect dezvoltat în fața oricărui imperativ moral. Răutu a fost întruchiparea antilogicii diabolice a stalinismului: un individ trecând printr-un proces irezistibil de decădere personală bazat pe subordonare credincioasă față de liderul partidului dincolo de considerente precum rațiunea, onoarea și demnitatea.

Mentalitatea elitelor staliniste în Europa de Est a fost în mod impresionant dezvăluită de jurnalistul polonez Teresa Toránska, într-o serie de interviuri realizate la începutul anilor ’80 cu câțiva foști lideri ai Partidului Comunist Polonez. Cel mai edificator dintre aceste interviuri este cel cu fostul membru al Politburo-ului și secretar al Comitetului Central Jakub Berman, care a încercat să apere acțiunile generației sale politice. Potrivit lui Berman, comuniștii polonezi aveau dreptate să apere politicile lui Stalin în Polonia pentru că sovieticii asiguraseră eliberarea socială și națională a țării sale. Liderii partidelor comuniste ale blocului sovietic erau convinși, aidoma lui Lenin la momentul la care a înființat partidul bolșevic, că oamenii aveau nevoie de o forță externă să-i lumineze, că în absența unui asemenea partid de avangardă nu exista nici o speranță pentru adevărata emancipare. Berman era convins că va veni o zi în care omenirea va aprecia cum se cuvine acest vis milenar al revoluției globale și că toate atrocitățile și crimele stalinismului vor fi rememorate doar ca incidente pasagere: „Sunt totuși convins că suma acțiunilor noastre, îndeplinite cu pricepere și în mod consecvent, va produce în cele din urmă rezultate și va crea o nouă conștiință poloneză; pentru că toate avantajele decurgând din noua noastră cale se vor confirma, trebuie să se adeverească și… va exista în cele din urmă o străpungere în mentalitate care îi va da un conținut și o calitate în întregime noi.“[94]

În convingerea absolută că istoria era de partea sa și a tovarășilor săi, Berman nu era unic. Era o mentalitate caracteristică elitelor

comuniste din toate țările-satelit sovietizate. O asemenea (i)logică explică frenezia sindromului supunerii: disponibilitatea de a se angaja în orice formă de autodegradare și autocritică atâta vreme cât asemenea gesturi erau cerință de partid. Liderii comuniști est-europeni erau militanți experimentați pentru care personalitatea lui Stalin reprezenta un exemplu de comportament revoluționar corect. Ei admirau intransigența liderului sovietic și lupta sa fermă împotriva fracționismului, după cum îi împărtășeau ostilitatea față de Occident. Ei credeau în teoria intensificării permanente a luptei de clasă și au făcut tot ce le-a stat în putință spre a crea un sistem represiv din care tendințele critice să poată fi imediat eliminate. Mințile lor erau maniheiste: socialismul era bun, capitalismul era greșit și nu exista cale de mijloc. În timpul deservirii comunismului din ilegalitate, comuniștii blocului sovietic au învățat să privească formulările catehistice ale lui Stalin drept cele mai bune formulări ale propriilor lor gânduri și convingeri. Ei au interiorizat pe deplin o pedagogie diabolică bazată pe o convingere a dublei meniri, atât de jurat, cât și de călău, după cum legitimitatea lor se trăgea din obediența fanatică față de *vozhd*, cârmaciul. Când a murit Stalin, discipolii săi est-europeni au rămas orfani: nu-l pierduseră doar pe susținătorul partidelor lor, ci un protector, întruparea celor mai înalte visuri ale lor, eroul pe care trebuiau să-l venereze, simbolul forței lor, al pasiunii și entuziasmului nețărmurit.

Logica stalinismului a exclus oscilația și ezitarea, a amorțit rațiunea critică și inteligența și a instituit marxismul de tip sovietic ca un sistem al adevărului universal ostil oricărei forme de îndoială. Epurarea permanentă, tehnica de bază a demonologiei staliniste, a reprezentat echivalentul modern al vânătorii de vrăjitoare medievale. A fost adoptată cu nerăbdare de către ucenicii est-europeni ai lui Stalin și adaptată la propriile lor scopuri. Imitând cultul fervent al lui Stalin, liderii est-europeni au pus la cale campanii similare de proslăvire și idolatrie în propriile lor țări. Partidul a fost identificat cu liderul suprem, al cărui merit major consta în a fi aplicat corect linia stalinistă. Răspunsurile la toate întrebările neliniștitoare puteau fi găsite în scrierile lui Stalin și cei care nu au izbutit să descopere acele răspunsuri au fost etichetați drept „dușmani ai poporului". Membrii elitelor politice tradiționale, membrii clerului și reprezentanții inteligheniței naționaliste care au refuzat să colaboreze cu noile regimuri au fost condamnați la ani lungi de închisoare, în urma unor procese-spectacol dramatice sau procese fugitive. Aceasta a fost prima etapă a epurării în Europa de Est. După 1949, epurările

s-au hrănit cu elitele comuniste însele și, prin acestea, mulți staliniști fideli au experimentat direct și nemijlocit efectele mașinăriei teroriste de nestăvilit la al cărei demaraj ei înșiși contribuiseră.

Societățile sub stalinism au fost restructurate printr-o reimaginare a comunității de clase, care în sine reflecta himerele acestor regimuri legate de conspirații totale, atât interne, cât și externe. După cum foarte just notează Sheila Fitzpatrick, era necesar doar un singur gest și „baza imaginată de *clasă* a conspirației dispare“[95]. Vinovăția de clasă se suprapunea frecvent peste profilarea națională în timpul dominației lui Stalin. Erik van Ree arată că, pentru Stalin, „trăsăturile naționale erau împărtășite de către toți membrii națiunii; ei alcătuiau o «mentalitate [*dukhovnii oblik*] a oamenilor care converg într-o națiune». Această mentalitate «stabilă» a fost de asemenea transmisă în timp sub forma unei «matrițe psihologice [*psikhicheskii sklad*] care s-a format între ei din generație în generație ca un rezultat al condițiilor identice de existență»“[96]. O asemenea abordare a problemei naționalităților i-a permis lui Stalin să se lase pradă stereotipurilor naționale pe care le-a suprapus peste viziunea ultranaționalistă a ingineriei sociale proprie bolșevismului. În această viziune asupra lumii, rușii și alte naționalități au devenit eroi gata să asalteze orice fortăreață, în vreme ce aceia care erau percepuți ca refractari față de principiul sacrificiului pentru „modernitatea eroică“ a lui Stalin au fost stigmatizați drept specie decadentă, pervertită de mentalitatea orientată către profit. Această formă de romantism politic a speculat stereotipurile existente în marea masă a populației. Nu e de mirare că, în scrisorile trimise către *Pravda* la începutul anului 1953, cei mai mulți expeditori au căzut de acord că „venise vremea pentru epurarea evreilor din Partid și din pozițiile conducătoare în serviciul statului și profesii“. Soluția la pretinsa perfidie a evreilor era „educarea lor prin muncă“[97].

Astfel, un aspect central al epurărilor postbelice, deopotrivă în Uniunea Sovietică și în Europa de Est, a fost antisemitismul stalinist. Acest fenomen și-a avut rădăcinile în propria mentalitate a lui Stalin, în imediata finalitate a războiului și în prejudecățile majorității populațiilor din aceste țări. Chiar dacă unele dintre originile lui sunt de găsit în anii ’30 (până la urmă, mulți dintre vechii bolșevici care fuseseră eliminați de Stalin erau la origine evrei), antisemitismul stalinist a fost rezultatul direct al viziunii asupra lumii postbelice a liderului sovietic. Se poate să nu fi dat aceleași rezultate sângeroase precum Marea Teroare, dar „a bulversat trecutul european“: „Antisemitismul stalinist a bântuit în Europa de Est mult după moartea

lui Stalin. Rareori a fost un instrument important de guvernare, dar era întotdeauna disponibil în momentele de tensiune politică. Antisemitismul le-a permis conducătorilor să revizuiască istoria suferințelor din vremea războiului (amintite ca suferințe doar ale slavilor), precum și istoria stalinismului însuși (care a fost înfățișat ca versiunea deformată, evreiască a comunismului).“[98] Într-adevăr, antisemitismul a ieșit adesea la iveală de-a lungul istoriei blocului sovietic. În anumite cazuri, a fost parte integrantă din construcția națiunilor socialiste. După cum am discutat în altă parte, național-stalinismul din România, Polonia sau Germania de Est a fost caracterizat, printre altele, de reafirmarea evreului printre arhetipalii *Ceilalți* ai grupului etnic dominant.[99] Dar cea mai distructivă moștenire a antisemitismului stalinist rămâne mistificarea istoriei Holocaustului. Timothy Snyder formulează excelent acest paradox: „Câtă vreme comuniștii au guvernat în cea mai mare parte a Europei, Holocaustul nu a putut niciodată să fie văzut așa cum a fost.“[100] Cu alte cuvinte, falsificarea de către Stalin a realității uciderii în masă a evreilor a creat un teren prielnic pentru regimurile competitive ale memoriei în Europa Centrală și de Est de după momentul 1989. Pe de-o parte, pentru mai multe decenii, Holocaustul nu a fost comemorat, iar adevărul despre genocidul asupra evreilor a rămas ascuns. Pe de altă parte, dimensiunile crimelor stalinismului și ale diverselor regimuri comuniste abia începeau să fie cunoscute la adevărata lor amploare. Ducând argumentul lui Snyder puțin mai departe, tăcerea în legătură cu gulagul și Holocaustul în Europa de Est a făcut ca aceste experiențe istorice traumatice să nu devină încă o parte a istoriei comune a Europei.[101]

Ca să ne întoarcem la problema mai generală a exterminismului stalinist, împărtășesc opinia lui Leszek Kołakowski care considera că epurările au avut o funcție integrativă, contribuind la distrugerea ultimelor vestigii ale autonomiei subiective și la crearea unui climat social în care nimeni nu ar putea nici măcar visa la posibilitatea criticii. Potrivit marelui filozof polonez, „scopul unui sistem totalitar este de a distruge toate formele vieții sociale care nu sunt impuse de stat și atent controlate de acesta, astfel încât indivizii sunt izolați unii de ceilalți și devin simple instrumente în mâinile statului. Cetățeanul aparține statului și nu trebuie să aibă altă loialitate, nici măcar față de ideologia statului.“[102] Victimele comuniste au aparținut unei categorii descrise de teoria juridică stalinistă drept „dușmani obiectivi“. Erau oameni care măcar o dată în viață exprimaseră

rezerve cu privire la sagacitatea politicilor sovietice sau care, și mai rău, l-ar fi putut critica pe însuși Stalin. Stalinismul a funcționat pe baza unei strategii represive exhaustive cu ambiții pedagogice și care s-a etalat pe sine ca triumful spiritului etic și al colectivismului egalitar. Nicolas Werth formulează, în această direcție, următorul diagnostic: „Pe parcursul dictaturii lui Stalin de un sfert de secol, fenomenele represive au variat, evoluat și îmbrăcat diferite forme și scopuri. Ele au reflectat transformările regimului însuși într-o lume aflată în schimbare. Această violență adaptabilă a fost caracterizată de diferite niveluri de intensitate, deplasări continue, ținte schimbătoare, adesea secvențe impredictibile și excese care au estompat linia de demarcație dintre legal și extralegal."[103] Epurarea maniacală desăvârșită prin autodevorare a constituit atât praxisul, cât și legitimarea teoretică a acestui sistem extremist și exterminist. Spre a parafraza titlul unui faimos roman al erei lui Stalin, *Așa s-a călit oțelul*.

CAPITOLUL 3
Secolul lui Lenin

Bolșevism, marxism și tradiția rusă

> Utilizarea unor metode inumane pentru a atinge obiective imposibile reprezintă esența utopismului revoluționar.
>
> John Gray, *Black Mass*

> Create de Lenin și perfecționate de Stalin, dictatura partidului unic și economia centralizată ar fi cea mai importantă moștenire rusească lăsată istoriei secolului XX.
>
> Steven G. Marks, *How Russia Shaped the Modern World*

Marxismul a fost, după cum spunea cândva Leszek Kołakowski, cea mai mare fantasmă filozofică a timpurilor moderne. A fost un gigantic mit politic maniheist, un scenariu major al modernității politice care a pus forțele reacțiunii, barbariei și decăderii în opoziție cu progresul istoric, rațiunea și eliberarea umană. A făgăduit mântuirea prin intermediul distrugerii unui sistem bazat pe dominație, exploatare și alienare. Proletariatul, în această viziune soteriologică, a fost mântuitorul universal sau, cum spunea tânărul Marx, clasa mesianică a istoriei.[1] Făcând în mod febril apel la ceea ce istoricul Norman Cohn numea mișcări de masă puternic emoționale, atât leninismul, cât și fascismul au creat constelații milenare sociologice și psihologice. Ambele erau milenarisme militante care au insuflat o ardoare extraordinară în rândul adepților necondiționat devotați. Concentrându-se asupra mesianismului revoluționar în Europa medievală și cea a Reformei și asupra reverberațiilor sale în experiențele totalitare din epoca modernă, Cohn a arătat că nu a existat nici o sugestie „de a distinge prea mult între ceea ce fuseseră până acum cele două mari forme de totalitarism, comunismul, pe de-o parte, și național-socialismul german, de cealaltă.“ El continuă: „Evident, pare un drum lung de la atavism, tribalismul brut, iraționalismul vulgar și sadismul explicit al naziștilor, la perspectiva umanitară și universalistă, științifică și rațională, de suprafață, a comuniștilor – și mai este adevărat că ambele mișcări au împărtășit anumite trăsături atât de puternic,

încât să sugereze emergența unei forme de politică în mare măsură diferită de oricare alta cunoscută în trecut."[2]

Violența și căutarea comunității perfecte

Național-socialismul nu a atins niciodată un nivel de coerență teoretică și sofisticare conceptuală comparabil cu paradigma marxistă și descendenții săi. Ar fi imposibil să vorbim serios despre filozofia nazistă. Până și gândirea lui Stalin a fost mai structurată intelectual decât excentricitățile nebuloase ale lui Hitler. Cu toate acestea, esența internă a anticapitalismului profund, a obsesiilor antiliberale și antidemocratice poate fi găsită în ambele doctrine, altfel potrivnice.[3] Leninismul și național-socialismul (sau, generic, fascismul) au fost întemeiate pe programe ale mobilizării sociale totale care intenționau să producă o transformare radicală a corpului politic. Primul pas al revoluțiilor promovate de leninism și fascism (german și italian) a fost să preia puterea. Modalitatea de înstăpânire a fost fundamental excluzivă în raport cu toate celelalte formațiuni politice sau adversari. Pentru Lenin, odată impusă prin insurecția bolșevică, „dictatura proletariatului" era ireversibilă și nerestricționată de vreo lege. În martie 1933, Hitler a anunțat că „guvernul se va angaja într-o campanie sistematică de a reda sănătatea morală și materială a națiunii. Întregul sistem educațional, teatru, film, literatură, presă și radio – toate acestea vor fi folosite ca mijloace pentru atingerea acestui scop"[4]. Într-adevăr, în timpul procesului ofițerilor de armată închiși pentru amestecul lor cu național-socialismul în Leipzig, în 1930, Hitler a declarat că țintea o „revoluție juridică", ceea ce însemna penetrarea „instituțiilor legale și în acest fel [transformarea] Partidului nostru în factor determinant." Cu toate acestea, asemenea poziției bolșevicilor în 1917, această metodă nu a făcut decât să deschidă ușa dictaturii absolute a Partidului Nazist. În cuvintele lui Hitler, „odată ce stăpânim puterea constituțională, vom modela statul după forma pe care o considerăm potrivită."[5]

Această abordare amintea în mod izbitor de precedentul bolșevic. Lenin era convins că orice ezitare în preluarea puterii era un act criminal. Istoricul politic Stephen Cohen a oferit o remarcabilă caracterizare a drumului către putere al partidului lui Lenin: „Un partid minoritar până la sfârșit (ei au primit aproximativ 25 de procente din voturile pentru Adunarea Constituantă din noiembrie),

bolșevicii nici nu au inspirat, nici nu au condus revoluția de la bază; dar ei au fost singurii care i-au recunoscut direcția și i-au supraviețuit."[6] La fel ca naziștii și fasciștii italieni, bolșevicii au știut că vor să guverneze deoarece fiecare credea într-o misiune percepută ca istorică, transformatoare și izbăvitoare. Iar pentru a atinge acest deziderat, toate mijloacele erau justificate. Pentru a-l cita pe Lazar Kaganovici, unul dintre acoliții lui Stalin: „Tovarăși, se știe de multă vreme că pentru noi, bolșevicii, democrația nu este un fetiș."[7] Fasciștii și comuniștii deopotrivă credeau în imperativul distrugerii creative a vechii lumi pentru a crea noi civilizații bazate pe oameni noi, noi sisteme sociale care la rându-le vor genera o nouă ordine internațională. Spre a-l parafraza pe Roger Griffin, aceste două mișcări politice erau pe-de-a-ntregul mistuite de fervoarea palingenetică, regeneratoare.

Credința leninismului în efectul purificator al zguduirii lumii s-a bazat pe scrierile părinților fondatori, Karl Marx și Friedrich Engels. Potrivit lui Marx, ceea ce era unic în legătură cu „Revoluția nu era faptul că nici un eveniment nu-i va fi urmat, ci că nici un alt eveniment nu trebuie să-i urmeze, pentru că în vâltoarea Revoluției întreaga voință a Istoriei avea să fie împlinită."[8] Marxismul a fost înainte de toate o încercare prometeică de a scăpa de detestata ordine burgheză bazată pe relații de piață (proprietate privată), de a transcende relațiile sociale reificate și de a organiza forțele sociale revoluționare în vederea ultimei confruntări, care urma să rezulte într-un „salt din tărâmul necesității în cel al libertății"[9]. Demarcația puternică a lui Marx între gândirea sa revoluționară și alte versiuni ale socialismului (creștin, reacționar-feudal, mic-burghez, critic-utopic) este strâns legată de convingerea sa fermă, în special după 1845, că știa cum stau lucrurile (postulatul infailibilității epistemice) și că *Weltanschauung*-ul său era mai presus de toate științific, adică non-utopic. Pentru Marx, convingerea că istoria era guvernată de legi, un punct de vedere hegelian pe care l-a promovat constant, însemna că, odată înțelese aceste legi, rațiunea (gândul) și revoluția (acțiunea) se vor suprapune în eliberarea proletară universală.[10] Înțelegerea forțelor sociale și naturale a permis realizarea totală a etosului transformativ: „Odată ce le înțelegem [forțele sociale și naturale], odată ce le pricepem acțiunea, direcția, efectele, va depinde doar de noi să le supunem din ce în ce mai mult voinței noastre și prin ele să ne atingem scopurile."[11] Ulterior, în numele democrației (autentice) proletare, libertățile formale pot fi suspendate, chiar suprimate.

Pentru a atinge o versiune mai înaltă a moralității, eliberată de sub jugul ipocriziei burgheze, morala tradițională poate fi abrogată.[12] Marxismul s-a perceput pe sine mai degrabă ca știință decât ca etică și de aceea revoluția pe care a predicat-o a fost „parte a unui mecanism istoric: așadar, eliberată de valori“[13]. Așa cum arată Raymond Aron:

> Marxismul este o erezie creștină. Ca formă modernă de milenarism, plasează împărăția lui Dumnezeu pe Pământ la sfârșitul revoluției apocaliptice în care Vechea Lume va fi înghițită. Contradicțiile societăților capitaliste vor cauza inevitabil această catastrofă profitabilă. Victimele de azi vor fi învingătorii de mâine. Salvarea va veni prin proletariat, acel martor al barbariei prezente. Proletariatul este cel care, într-un moment decis de evoluția forțelor de producție și de curajul combatanților, se va transforma într-o clasă universală și va lua în primire soarta omenirii.[14]

A fost într-adevăr soarta marxismului să pretindă a fi stăpânul destinului omenirii prin întruchiparea, într-o manieră deopotrivă tragică și optimistă, a soluției la agoniile, spaimele și terorile de mii de ani ale oamenilor. Nici o altă doctrină politică nu s-a mai arătat vreodată atât de ambițioasă, nici un alt proiect revoluționar nu s-a mai dovedit atât de devotat misiunii profetice și predestinării eroice pline de carismă.

Iluzii marxiste, experimente leniniste

În pofida hybris-ului său radical, marxismul ar fi rămas un simplu capitol în istoria ideilor revoluționare dacă Vladimir Lenin nu l-ar fi transformat în cea mai puternică armă politică de transformare ideologică a lumii. Secolul XX a fost secolul lui Lenin. De fapt, leninismul a fost o improvizată sinteză între doctrina revoluționară marxistă și tradiția rusă a respingerii nihiliste a statu-quo-ului. Cu toate acestea, nu trebuie uitat că Lenin a fost un marxist devotat care a crezut cu ardoare că împlinește viziunea revoluționară a părinților fondatori.[15] Pentru Lenin, marxismul era „o revelație de primit cu o convingere apodictică ce nu admite nici o îndoială sau critică radicală.“[16] Aceasta este semnificația analogiei lui Antonio Gramsci între Lenin și Sfântul Pavel: Lenin a transformat *Weltanschauung*-ul salvator marxist într-un praxis politic global. Revoluției bolșevice i-a fost aplicată o dialectică escatologică, iar Internaționala

a III-a a simbolizat universalizarea noii matrice revoluționare. Invenția instituțională decisivă a lui Lenin (partidul bolșevic) și intervenția sa provocatoare în practica mișcării socialiste mondiale l-au entuziasmat pe filozoful maghiar György Lukács, unul dintre discipolii favoriți ai lui Max Weber, care nu a încetat niciodată să-l admire pe fondatorul bolșevismului. Referindu-se la atașamentul absolut al lui Lukács față de viziunea lui Lenin asupra politicii, teoreticianul politic sloven Slavoj Žižek scrie: „Leninul său a fost cel care, atunci când s-a scindat social-democrația rusă în bolșevici și menșevici, cele două fracțiuni disputându-și fără ocolișuri procedurile de oferire a statutului de membru de partid în conformitate cu programul Partidului, a scris: «Uneori, soarta care va să vină a întregii mișcări proletare poate fi decisă de un cuvânt sau două din programul partidului».“[17]

Trebuie să ne amintim că leninismul, ca proiect ideologic pretins coerent, monolitic, omogen, autosuficient, a fost o creație ulterioară anului 1924. A fost în fapt rezultatul eforturilor lui Grigori Zinoviev și Iosif Stalin de a-l delegitima pe Lev Troțki prin inventarea a ceva numit „leninism“, cu totul altfel decât erezia etichetată drept „troțkism“. În același timp, bolșevismul a fost o realitate intelectuală și politică, o orientare filozofică, etică și politico-practică, totală și totalizatoare, a mișcării revoluționare mondiale.[18] Mulțumită lui Lenin, a apărut în secolul XX o nouă formă de politică, bazată pe elitism, fanatism, devotament ferm față de cauza sfântă și substituirea rațiunii critice cu credința în autointitulata „avangardă“ a fanaticilor iluminați (revoluționarii de profesie). Leninismul, inițial un fenomen cultural și politic rusesc, iar apoi istoric mondial, a reprezentat temelia unui sistem care a luat sfârșit odată cu revoluțiile din 1989 și destrămarea URSS în decembrie 1991.[19]

Indiferent de ce anume s-ar putea crede cu privire la lupta antibirocratică a lui Lenin în ultimii săi ani, sau cu privire la inițierea Noii Politici Economice (NEP), intenția acțiunii sale a fost în esență opusă pluralismului politic. Natura „democrației intrapartinice“ bolșevice era ostilă dezbaterii libere, competiției viziunilor și platformelor politice rivale (după cum afirmase Lenin însuși, partidul nu era un „club de discuții“). Decizia din martie 1921 privind „interzicerea fracțiunilor“, strâns legată de insurecția marinarilor de la Kronstadt, a demonstrat înclinația dictatorială a bolșevismului. Persecuția împotriva unor asemenea inamici precum revoluționarii socialiști de stânga și menșevicilor confirmă faptul că, pentru Lenin și

tovarășii săi, „dictatura proletariatului“ însemna consolidarea continuă a controlului absolut asupra corpului politic. Toleranța față de diversitatea culturală și acceptarea temporară a relațiilor de piață nu erau menite să deranjeze fundamentala relație de putere – dominația monopolistă a partidului și înăbușirea oricărei alternative ideologice la bolșevism.[20] Din acest punct de vedere, nu existau mari diferențe între membrii Politburo-ului lui Lenin – printre care Troțki, Zinoviev și Buharin. Foarte pe scurt, dacă nu ar fi existat Lenin, nu ar fi existat totalitarism – cel puțin nu în versiunea sa stalinistă.

Puciul bolșevic din octombrie 1917 (ridicat mai târziu la statutul de revoluție) a fost *marele eveniment* care a schimbat ireversibil cursul civilizației occidentale și al istoriei mondiale. Pretinzând că aduce laolaltă omenirea sub stindardul unui ideal colectivist și egalitar, bolșevismul a declanșat de fapt insurecția maselor în politică. A anihilat mecanismele guvernării limitate, așa cum erau ele imaginate de tradiția liberală, și a înființat un sistem despotic caracterizat prin totala lipsă de preocupare față de individ și domnia legii. A fost o aventură istorică de anvergură, menită să aducă raiul pe pământ, să dea substanță utopiei.[21] Potrivit lui Claude Lefort, Lenin a repudiat principiul *consensus iuris* ca precondiție pentru cultivarea nelegiuirilor regimului. În schimb, leninismul „promite să elibereze împlinirea legii de toate acțiunile și de voința omului; și promite justiție pe pământ pentru că pretinde să transforme omenirea însăși în întruchiparea legii“[22].

Prin urmare, postcomunismul înseamnă o luptă continuă pentru depășirea „rămășițelor“ sau „reziduurilor leninismului“, un termen pe care l-am propus, elaborând pe marginea conceptului edificator de moștenire leninistă al lui Ken Jowitt, deci o constelație civilizațională care include emoții profunde, nostalgii, sentimente, resentimente, fobii, aspirații colectiviste, precum și atracția față de paternalism oligarhic și chiar corporatism.[23] Jowitt se numără printre puținii politologi care au înțeles cu acuratețe farmecele profunde ale leninismului, legate în mod direct de emergența partidului de avangardă ca substitut pentru sistemele de referință tradiționale carismatice, de tip religios, în vremuri de adâncă criză morală și culturală: „Leninismul și nazismul au fost, fiecare în chip diferit, încercări perverse de a menține și restaura o viață și un etos eroice în opoziție cu sistemul liberal burghez individualist. […] Principiul definitoriu al leninismului este de a face ceea ce este ilogic, deci de a face impersonalul carismatic. În mod tipic, carisma este asociată cu un sfânt

ori un cavaler, cu un atribut personal, iar ceea ce Lenin a realizat este remarcabil. El a procedat întocmai după cum anunțase: a creat un partid de tip nou. A făcut partidul carismatic. Oamenii au murit pentru partid."[24] Astfel, definiția jowittiană a leninismului unește elemente ideologice, emoționale și organizaționale într-o comprehensivă constelație dinamică: „Leninismul poate fi cel mai bine conceput ca un sindrom atât istoric, cât și organizațional, constând într-o organizare politică întemeiată pe impersonalismul charismatic; o strategie bazată pe o «eroare ingenioasă», conducând la indutrializare-colectivizare; și un bloc internațional condus de un regim dominant, cu aceeași definiție ca și părțile sale componente, acționând ca lider, model și suport."[25]

Leninismul ca regim politic și cultural, ori ca sistem internațional, fără îndoială că a apus. Pe de altă parte, modelul leninist-stalinist al organizării mesianice de tip sectar, puternic disciplinată, bazată pe respingerea pluralismului și demonizarea Celuilalt, nu și-a pierdut atracția – este suficient să reamintim diatribele lui Lenin la adresa menșevicilor, a revoluționarilor socialiști, a culacilor, aristocraților, „intelectualilor burghezi" și așa mai departe. În concepția sa, locul acestora, chiar și atunci când se prezentau pe ei înșiși ca indivizi neafiliați partinic, era în închisoare sau, dacă aveau noroc, în exil.[26] Această identificare cvasirațională cu partidul, de fapt aproape mistică (imaginată ca o cetate asediată înconjurată de dușmani feroci), a reprezentat principala trăsătură psihologică a bolșevismului înainte de ceea ce Robert C. Tucker definește ca deradicalizarea sa (ceea ce Jowitt ar numi dezvoltarea tentației tomiste sub forma „revizionismului modern", așa cum Mao Zedong a definit cu acuratețe titoismul și hrușciovismul). A fi leninist însemna acceptarea pretenției partidului la cunoașterea științifică (înțelegerea „legilor evoluției istorice"), precum și a pretenției sale oraculare. A te îndoi de omnisciența și omnipotența partidului era un păcat capital (așa cum a recunoscut în cele din urmă vechiul bolșevic Nikolai Rubașov, eroul lui Arthur Koestler din *Întuneric la amiază*).[27] Pentru Lenin, membrul de partid era un capital uman dispensabil în lupta revoluționară. Individul era o simplă particulă, un *zero* comparat cu *infinitatea* cauzei.[28] Asupra acestui aspect, el a urmat îndeaproape – deși n-ar fi recunoscut-o niciodată – fanatismul nemilos al teroristului rus Serghei Neceaev, așa cum fusese formulat de acesta în *Catehismul revoluționarului*:

> Paragraful 1. Revoluționarul este un om pierdut dinainte; el nu are interese personale, nici o cauză a lui, nici sentimente, nici obiceiuri, nici

legături personale; el nu are nici măcar un nume. Totul în el este absorbit de un singur interes, care le exclude pe toate celelalte, de un singur gând, de o singură pasiune – revoluția.

Paragraful 2. În adâncul ființei sale, nu doar în vorbe, ci și în fapte, el a rupt orice legătură cu ordinea publică și cu întreaga lume civilizată, cu legile, convențiile, convenientele sociale și regulile morale ale acestei lumi. El va fi dușmanul neînduplecat al acestei lumi și va continua să trăiască în ea doar pentru a o distruge mai eficient…

Paragraful 4. El disprețuiește opinia publică: disprețuiește și urăște etica socială existentă în toate cerințele și expresia ei; pentru el, orice permite triumful revoluției este moral și tot ce-i stă în cale este imoral.

Paragraful 5. Revoluționarul este un om pierdut dinainte; neîndurător cu statul și în general cu lumea privilegiată și educată, el însuși nu trebuie să se aștepte la îndurare. Trebuie să fie zi de zi gata să moară. Trebuie să fie pregătit să îndure tortura.

Paragraful 6. Dur cu sine, el trebuie să fie dur cu toți ceilalți. Toate sentimentele duioase ale vieții de familie, ale prieteniei, dragostei, recunoștinței ori chiar onoarei trebuie reprimate în el de o unică pasiune lucidă pentru cauza revoluționară. Pentru el nu există decât o singură plăcere, o singură consolare, o singură răsplată și o singură satisfacție – izbânda revoluției. El trebuie să aibă zi și noapte un singur gând, un singur țel: distrugerea nemiloasă. Cu acest scop în gând, neobosit și cu sânge rece, el trebuie să fie mereu gata să moară și să ucidă cu propriile mâini pe oricine stă în calea realizării lui.

Paragraful 7. Natura adevăratului revoluționar nu lasă loc de romantism, sentimentalism, entuziasm sau seducție. Și nici de ură sau răzbunare personală. Această pasiune revoluționară care devine în el o pasiune de zi cu zi, oră de oră, trebuie susținută de calculul cel mai rece. Permanent și pretutindeni, el trebuie să fie nu ceea ce-i dictează propriile-i înclinații, ci doar ceea ce-i cere interesul general al revoluției.[29]

Misticismul partidului

Umanismul bolșevic a fost prin definiție practic, depinzând de succesul cauzei. Existența individului și-a păstrat importanța în lume în măsura în care a contribuit la construcția adulatei utopii sociale. În acest univers definit ideologic, singurul agent capabil de a o împlini și, drept urmare, de a pune capăt istoriei prin aducerea

oamenilor pe tărâmul făgăduit al societății fără clase a fost partidul. Două declarații ale lui Iuri Piatakov, unul dintre favoriții lui Lenin din tânăra generație a vechii gărzi bolșevice, au lămurit această identificare cosmică, sau mistică, cu partidul, în cei mai dramatici termeni: „Pentru a deveni una cu acest măreț Partid el s-ar contopi cu acesta, și-ar abandona personalitatea, așa încât n-ar mai rămâne nici o particulă în el care să nu fie una cu Partidul, care să nu-i aparțină."[30] Fostul secretar al Comitetului Central (în 1918) adăuga: „Da, voi crede că e negru ceva pe care l-am simțit și considerat a fi alb pe când eram în afara partidului, în afara armonizării cu el nu există viață pentru mine."[31] Sau, în argoul marxist, partidul era mediul prin care individul și-a eliminat dualitatea dintre sine și ființa socială reificată. Bolșevicii erau vestitorii începutului adevăratei istorii.

Absolutismul ideologic, idolatrizarea scopului ultim, suspendarea voluntară a facultăților critice și cultul liniei de partid ca expresie perfectă a voinței generale au fost incastrate în proiectul bolșevic originar. Subordonarea criteriilor morale convenționale scopului ultim al obținerii unei societăți fără clase a fost principala problemă a leninismului. A împărtășit cu marxismul ceea ce Steven Lukes numea „viziunea emancipată a unei lumi în care principiile care protejează ființele umane una de cealaltă nu vor mai fi de trebuință"[32]. Una dintre cele mai bune descrieri ale gândirii comuniste poate fi găsită în mărturia lui Lev Kopelev, modelul personajului Rubin al lui Aleksandr Soljenițîn din *Primul cerc*: „Am crezut împreună cu restul generației mele că scopurile scuză mijloacele. Marele nostru țel a fost triumful universal al comunismului și, de dragul acelui țel, totul era permis – să furi, să minți, să distrugi sute de mii și chiar milioane de oameni, toți aceia care ne îngreunau munca sau care o puteau împiedica, toată lumea care ne-a stat în cale. Și a ezita sau a te îndoi legat de toate astea însemna să capitulezi în fața «mofturilor intelectuale» și a «liberalismului stupid», atributele oamenilor care «nu pot vedea pădurea din cauza copacilor»."[33] Filozoful politic Steven Lukes a avut, prin urmare, dreptate să pună accentul asupra matricei structural-generatoare ideologice și emoționale a comunismului care a făcut posibile crimele sale împotriva umanității: „Meteahna în cauză provocând orbire morală la o scară gigantică a fost congenitală."[34] Același lucru este subliniat de către romancierul Martin Amis, pentru care Lenin „a fost un afazic moral, un autist moral."[35] Odată ajuns la putere, Lenin „s-a apucat să plaseze în totalitate Istoria pe un ecartament feroviar lărgit, de unde va fi fost tractată de locomotivele proiectului revoluționar"[36].

Magia s-a evaporat odată ce liderul istoric a încetat să mai fie depozitarul adevărului absolut. Aceasta face ca atacurile violente ale lui Hrușciov împotriva lui Stalin cu prilejul celui de-al XX-lea Congres al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice (PCUS), din 25 februarie 1956, să fie de extremă importanță (după cum a recunoscut și Mihail Gorbaciov în conversația sa cu Zdeněk Mlynář, fostul ideolog al Primăverii de la Praga[37]). În același timp, tocmai impersonalismul carismatic, așa cum arată Jowitt, a furnizat antidotul deznădejdii în momentul în care Hrușciov a devoalat crimele lui Stalin. Această trăsătură, într-adevăr, a diferențiat fundamental bolșevismul de nazism: „Liderul este carismatic în nazism; programul și (posibil) liderul sunt carismatice în leninism.“[38] Scopul ultim al lui Lenin a fost eliminarea (extincția) politicii prin triumful partidului ca incarnare a unei voințe generale a excluderii, chiar exterministe.[39]

În contextul convingerii de tip monahal, recunoașterea failibilității era începutul sfârșitului pentru orice fundamentalism ideologic. Totuși, în vremurile „eroice“, precum Comunismul de Război și „construirea socialismului“, unitatea dintre *partid* și *vozhd* (cârmaciul) a fost, nu mai puțin decât teroarea, esențială pentru supraviețuirea sistemului. *Homo sovieticus* a fost mai mult decât invenție propagandistică. În discursul său de acceptare a premiului Hannah Arendt din 2000, decernat în comun de orașul Bremen, Fundația Heinrich Boll și Asociația Hannah Arendt, Elena Bonner declara: „Una dintre concluziile fundamentale ale gânditoarei Hannah Arendt s-a referit la faptul că «totalitatea terorii este garantată de sprijinul maselor». Este în consonanță cu un comentariu ulterior al lui Saharov: «Sloganul *Poporul și Partidul sunt una*, pictat pe fiecare a cincea clădire, nu reprezintă doar vorbe goale».“[40] Acesta este într-adevăr sensul: interiorizarea formelor de gândire leniniste de către milioane de cetățeni ai lumii sovietizate și disponibilitatea lor în a accepta colectivismul paternalist ca formă de viață preferabilă experiențelor riscante sau orientate spre libertate. În opinia mea, principalul clivaj în cultura politică rusă de azi există între moștenirea leninistă și aspirațiile democratice sau practicile asociate cu Andrei Saharov și mișcarea drepturilor omului din Rusia. Pentru a o cita din nou pe Elena Bonner, „În preambulul proiectului său al unei Constituții sovietice, Saharov a scris: «Țelul oamenilor din URSS și al guvernului este o viață fericită plină de sens, libertate materială și spirituală, bunăstare și pace». Dar, în deceniile de după Saharov, populației Rusiei nu i-a sporit fericirea, deși el a făcut tot ce era omenește posibil

pentru a așeza țara pe calea ce va fi dus către acest țel. Și chiar el însuși a trăit o viață bună și fericită."[41]

Ca doctrină politică (sau probabil credință politică), bolșevismul a fost o sinteză între iacobinismul radical sau blanquism (elitism, domnia minorității distinsă drept „dictatura proletariatului", exaltarea avangardei eroice), „Neceaevismul" rus nemărturisit (o mentalitate radical-conspirativă) și componentele autoritar-voluntariste ale marxismului.[42] Bolșevismul a accentuat omnipotența organizației revoluționare și a hrănit disprețul pentru ceea ce Hannah Arendt numea cândva „micile adevăruri ale realității" – așa cum sunt atacurile aprige ale lui Lenin și Troțki la adresa „renegatului" teoretician social-democrat Karl Kautsky, cel care îndrăznise să pună sub semnul întrebării repudierea bolșevică a libertăților „formale" în numele protejării „dictaturii proletariatului", fără a mai pune la socoteală că Lenin a împrumutat de la Kautsky teoria „injecției de conștiință".

Lenin, spre deosebire de Marx, a pus accentul asupra elementului organizațional ca fiind fundamental pentru succesul acțiunii revoluționare. Pentru Marx, conștiința de clasă era un rezultat organic al dezvoltării politice și ideologice a proletariatului (mă gândesc aici, spre exemplu, la teza lui Engels despre „proletariatul german ca moștenitor al filozofiei clasice germane" sau la afirmația tânărului Marx privind relația dialectică, deci reciproc condiționată, dintre „critica armelor" și „armele criticii" pe drumul spre depășirea/anularea/conservarea filozofiei – *Aufhebung*. Intelectualii revoluționari erau cei care formulau doctrina, însă proletarii nu erau priviți ca o masă amorfă în care un grup de „dascăli" autodesemnați aveau misiunea de a injecta conștiința „adevărului istoric". Marx nu a propus partidul unic drept instituție totală și nu a văzut în militantismul fanatic o condiție *sine qua non* a eficienței politice. Marx nu a conceptualizat o sectă revoluționară care să-și derive puterea „nu din mulțime, ci dintr-un mic număr de convertiți entuziaști ale căror zel și intoleranță îl fac pe fiecare dintre ei egalul a o sută de indiferentiști."[43] Mai curând, Lenin a creat o organizație în care „intelectuali dezrădăcinați și muncitori de ocazie ar fi botezați ca avangardă proletară"[44]. Accentul pus de Marx pe emanciparea umană ca absorbție conștientă a societății de către individ și semnul de egalitate trasat de el între antagonismele sociale și conflictul de clasă l-au făcut să susțină eliminarea intermediarilor (legi, instituții etc.) care reglează relația dintre societatea civilă și stat. Prin urmare, așa cum splendid

a argumentat Kołakowski, „dacă libertatea este echivalentul unității sociale, atunci cu cât există mai multă unitate, cu atât mai multă libertate. […] Conceptul libertății negative presupune o societate a conflictului. Dacă ea este același lucru cu o societate împărțită în clase și dacă o societate împărțită în clase este una a proprietății private, atunci nu există nimic greșit în ideea că actul de violență care abolește proprietatea privată distruge în același timp nevoia de libertate negativă, libertatea noastră *tout court*. Și astfel, Prometeu se trezește din visul lui de putere."[45]

Marx a acordat o mare importanță unității sociale, dar nu a arătat cum poate fi ea înfăptuită. Această discrepanță a lăsat loc pentru înțelegerea lui Lenin asupra necesității, care a dus la versiunea bolșevică a mântuirii omului. Partidul a devenit inamicul alienării și, prin urmare, adevăratul mesia al libertății umane. Combinația de marxism și putere de stat „a plasat statul rus pe o cale a autopurificării"[46]. În cadrul experimentului sovietic, principiul marxist al unității sociale a fost transformat în „unitatea de voință" a lui Lenin, care, sub Stalin, a devenit ceea ce Erik van Ree numea „teoria organică a partidului". Dacă, în cazul lui Lenin, unitatea era o soluție la fracționism, pentru Stalin era un instrument pentru „*Gleichschaltung*-ul gândirii membrilor". În toiul luptei pentru supremație din decembrie 1923, Stalin a declarat că „era greșit să privești partidul doar ca pe «ceva asemănător unui complex întreg de instituții cu mici și înalți funcționari». Mai degrabă, era un «organism automat [*samodeiatel'nii*]». El l-a descris ca «gândind activ» și «trăind o viață energică»." Viziunea corpului conducător revoluționar, combinată cu impunerea practicii penitenței pentru opiniile politice incorecte din trecutul cuiva (la a XV-a Conferință a Partidului din 1927), a deschis ușa campaniilor criminale de eliminare a punctelor nevralgice din organismul partidului, așa încât acesta să nu se poată îmbolnăvi.[47] Lupta de susținere și promovare a miracolului bolșevic s-a transformat în lupta împotriva degenerării corpului politic. În acest context, unitatea partidului a devenit unitatea moral-politică a poporului. Societatea sub Stalin s-a transformat într-un „organism angajat în lupta pentru supraviețuire. [El] își dezvoltă diferite instrumente – precum tehnologia productivă, un sistem de clasă al proprietății și limbajul – în acord cu nevoia de a-și spori propria viabilitate"[48]. Modelarea cu scop de către Lenin a tuturor aspectelor existenței umane în contextul unei lupte de clasă pe viață și pe moarte a evoluat sub Stalin în ceea ce Erik van Ree numea „darwinism marxist".[49]

Radicalismul nemărginit al lui Lenin

Ca gnoză politică, filozofia bolșevică a propus opusul a ceea ce tânărul Marx scosese în evidență ca fiind relativ spontana dezvoltare revoluționară a conștiinței de clasă. Pentru Marx, așa cum arăta tânărul Lukács, clasa revoluționară simboliza punctul de vedere al totalității, prin aceasta constituind premisele epistemice de accedere la adevărul istoric. Pentru Lenin, partidul era totalitatea – iar logica dialectică i-a servit la redarea acestui oximoron acceptabil pentru militanții devotați.[50] Aceasta a fost originea principalelor conflicte dintre Lenin și Luxemburg și una dintre principalele diferențe între marxismul sovietic și cel occidental. Rosa Luxemburg a anticipat calea aleasă de bolșevici către totalizarea puterii atunci când a scris că desfășurarea revoluției lor „merge natural, într-un sens ascendent: de la începuturi moderate, la radicalizări mereu mai viguroase ale intențiilor și, în paralel cu aceasta, de la o coaliție a claselor și partidelor la *domnia unică a partidului radical* [sublinierea îmi aparține]"[51]. În aceeași critică a Revoluției Ruse, Luxemburg a lansat un avertisment puternic privind metodele de păstrare a puterii adoptate de Lenin și partidul său. Ea a atras atenția asupra faptului că eliminarea democrației, cu instituțiile sale care, deși greoaie, au prevenit totuși abuzurile de putere, ar duce la mortificarea primului stat proletar: „Evident, fiecare instituție democratică își are limitele și defectele ei, lucruri pe care fără îndoială le împărtășește cu toate celelalte instituții umane. Dar leacul pe care Troțki și Lenin l-au găsit, eliminarea democrației ca atare, este mai rău ca boala pe care intenționează s-o vindece; pentru că suprimă însăși sursa vie din care poate veni corecția tuturor metehnelor înnăscute ale instituțiilor sociale. Acea sursă este activa, neînfrânata, energica viață politică a celor mai largi pături ale poporului."[52] Cuvintele Rosei Luxemburg au fost repetate mai târziu de către unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai lui Lenin, Nikolai Buharin, care, imediat după victoria bolșevică în războiul civil, a conchis că noțiunea potrivit căreia „toate sarcinile… pot fi îndeplinite prin decret comunist" este „vanitate comunistă".[53] Câțiva ani mai târziu, el a adăugat: „Noi nu înfăptuim experimente, nu suntem vivisecționiști care… operează pe un organism viu cu un scalpel; noi suntem conștienți de responsabilitatea noastră istorică."[54] Această gândire, în orice caz, nu l-a împiedicat pe Buharin să epureze indivizi percepuți ca deviaționiști în cadrul partidului. În pofida moderației, comportamentul său a reflectat în mod esențial

etosul organizațional al leninismului: dictatura asupra și lupta intransigentă împotriva dușmanilor și ereticilor partidului. Nu e de mirare că, în 1927, Buharin a fost denunțat de un fost camarad ca „temnicerul celor mai buni comuniști“.[55]

*Manifestul comunist** a prefigurat această schismă fundamentală înaintând în două direcții ce vor fi mai apoi elaborate în teoria marxistă matură: pe de-o parte, a subliniat autodezvoltarea conștiinței de clasă; pe de alta, a glorificat violența. Degenerarea marxismului în experimentul leninist nu poate fi disociată de atacurile la adresa drepturilor burgheze și criminalizarea proprietății private în scrierile părinților fondatori. Acestea au fost, desigur, legitimate printr-o puternică necesitate istorică, scopul ultim care ar justifica întru câtva barbaria mijloacelor: „Locul vechii societăți burgheze, cu clasele și antagonismele ei de clasă, îl ia o asociație în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora.**“[56] De asemenea, nu trebuie să privim mai departe de celebrele propoziții introductive ale părții I din *Manifest* pentru a obține proba acestui monism: „Istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptelor de clasă. [...] Epoca noastră, epoca burgheziei, se deosebește însă prin faptul că a simplificat antagonismele de clasă. Societatea întreagă se scindează din ce în ce mai mult în două tabere dușmane, în două mari clase direct opuse una alteia: burghezia și proletariatul.***“[57]

De la început, *Manifestul* a anunțat ceea ce influentul marxist rus Gheorghi Plehanov a intitulat o „viziune monistă asupra istoriei“, potrivit căreia toate conflictele istorice sunt reductibile la conflictul de clasă și toate dezbaterile politice sunt reductibile la chestiunea privind clasa pe care o reprezinți sau susții.[58] În *Istorie și conștiință de clasă*, György Lukács interpretează gândirea lui Marx ca „expresie“ a „punctului de vedere al proletariatului“. Lukács oferă o ingenioasă interpretare a marxismului ca „adevărul“ în derulare al luptei de clasă. Iar prin reducerea chestiunilor de adevăr sau falsitate și bine sau rău la problema „punctului de vedere al clasei“, el nu face decât să urmeze exemplul *Manifestului*. Pentru că Marx însuși a declarat: „Tezele teoretice ale comuniștilor nu se

---

* Toate citatele în limba română din la *Manifestul Partidului Comunist* sunt preluate din K. Marx, F. Engels, *Opere alese în două volume*, ediția a III-a, vol. 1, Editura Politică, București, 1966 (n.tr.).

** *Ibidem*, p. 31 (n.tr.)

*** *Ibidem*, pp. 17-18 (n.tr.).

bazează nicidecum pe idei, pe principii inventate sau descoperite de cutare sau cutare reformator al lumii. Ele nu sunt decât expresia generală a condițiilor efective ale luptei de clasă existente, ale mișcării istorice care se desfășoară sub ochii noștri.*“[59] Distanța intelectuală ce separă această formulare de ideea bolșevică a comuniștilor care ar fi în posesia înțelegerii „corecte din punct de vedere politic“ a mișcării și a *sensului* istoriei nu este mare. În plus, Marx însuși a demonstrat o evidentă lipsă de voință în a-i tolera pe acei socialiști care nu erau de acord cu el sau care îi puneau sub semnul întrebării autoritatea. Energia pe care a consumat-o denunțând asemenea „eretici“ indică prezența unei personalități autoritare.

Printre rândurile pătimaș incandescente ale *Manifestului comunist*, poate fi descifrată întreaga tragedie care avea să urmeze: forțarea ritmului istoriei impusă de Lenin, geneza bolșevismului ca matrice pentru teroarea generalizată, ororile staliniste și universul lagărelor de concentrare. Au fost ucise națiuni pentru înfăptuirea dezideratului utopic al lui Lenin. Clasele sociale au fost victimizate în numele speculațiilor abstracte și al revoltei sale morale. Întrebarea, prin urmare, este ce conexiune există între proiectul exterminist leninist și fantasma marxistă originară a salvării. Privind retrospectiv, s-ar putea argumenta că monismul oracular al lui Marx, definit de abordarea sa hiperdeterministă, scientism și pozitivism, s-a răzbunat pe dimensiunea etico-libertariană și a pus bazele intoleranței și represiunii. Pe marginea unei dihotomii propuse de Karl Popper, s-ar putea spune că radicalismul moral al marxismului a supraviețuit în specii contemporane de socialism democratic. Radicalismul politic, cu al său amestec de istoricism și pozitivism, a culminat prin conspiraționismul și dictatura leniniste.[60] În esență, subiectivismul revoluționar al bolșevicilor a fost definit de conceperea partidelor drept „o oligarhie de savanți și de organizatori, o grupare de oameni ce schimbă lumea prin voința lor, respectând totodată legile istoriei“[61].

Mitologii izbăvitoare

Sunt toate acestea dispărute? Departe de a fi așa – iar această constatare nu se aplică doar țărilor guvernate cândva de partide leniniste, ci și partidelor național-socialiste precum Ba’ath sau mișcărilor

* *Ibidem*, p. 26 (n.tr.).

carismatic fundamentaliste, neototalitare, inclusiv Al Qaeda a lui Osama bin Laden.[62] Matricea mentală leninistă (bolșevică) a avut rădăcini într-o cultură politică plină de suspiciune la adresa dialogului deschis și a procedurilor democratice, ostilă transformărilor spontane de la bază. Leninismul nu a fost doar o ideologie, ci și un set de precepte și tehnici menite să inspire activismul și militantismul revoluționar mondial în opoziție cu liberalismul burghez și socialismul democratic. Leninismul și fascismul au fost deopotrivă discursuri ale dominației care și-au regăsit eficacitatea funcționând ca „sisteme retorice închise care au determinat conținutul, precum și limitele conștiinței politice“[63]. Aici stă tocmai similitudinea, dar totodată și principala deosebire între aceste două asalturi la adresa individualismului liberal: fascismul a fost o patologie a iraționalismului romantic, iar bolșevismul a fost o patologie a hiperraționalismului inspirat de Iluminism. Nu doresc să fiu greșit înțeles: ca vlăstar al ideologiilor resentimentului tipice pentru secolul al XIX-lea, antiburgheze și adesea antimoderne, fascismul nu avea nevoie de bolșevism pentru a se naște și a se maturiza (așa cum a demonstrat fascinantul eseu al lui Isaiah Berlin despre Joseph de Maistre și originile fascismului).[64] Cultul rasei, amestecul de pseudoscientism (darwinism social) și cultul neopăgân al sângelui și pământului, precum și respingerea plină de indignare a valorilor liberale ca simple „calcule reci“ au precedat leninismul. Pe de altă parte, este greu de contestat că triumful bolșevismului și intensitatea și ținta Terorii Roșii, împreună cu efectele traumatice ale Primului Război Mondial și sentimentul larg răspândit cum că „lumea de ieri“ (spre a-l cita pe Stefan Zweig) s-a dus definitiv au mobilizat ofensiva fascistă împotriva tradițiilor universaliste ale Iluminismului.

Fascismul a fost, precum bolșevismul, o fantasmă a salvării: ambele au promis salvarea omenirii din chingile mercantilismului capitalist și apariția comunității totale. Fascismul a fost o formă de isterie înrădăcinată în nostalgii eroice pseudopoetice, în colectivism militant și, mai presus de toate, în aversiunea programatică față de valorile fundamentale ale democrației liberale. Potențialul său pentru identificare emoțională și-a avut obârșia în mit, în invocarea obsesivă a originilor presupus imaculate, în cultul excesiv pentru ceea ce Sigmund Freud a numit odată „narcisismul micilor diferențe“.[65] Fascismul a țintit omogenizarea prin purificarea statului până la numitorul comun al temeliei sale genetice imaginate. Natura sa fundamentală este exprimată de principiul potrivit căruia, „pentru ca phoenixul național să apară, toate lucrurile și toată lumea care îi stau în cale trebuie

mai întâi făcute cenușă, *ad litteram* dacă este necesar“[66]. După Primul Război Mondial, Italo Balbo, unul dintre principalii ideologi ai fascismului italian, a formulat etosul acestei noi mișcări politice punând-o în opoziție cu vechea ordine pe care el o considera decadentă, coruptă, degenerată și descompusă. În loc să încerce să restaureze societatea antebelică, Balbo a declarat cu emfază: „Nu, mai bine să negi totul, să distrugi totul, să reînnoiești totul, de la bază.“[67] Disprețul față de vechea ordine burgheză și fascinația față de cea nouă, utopică, erau atitudini împărtășite de comuniști și fasciști.

Atât leninismul, cât și fascismul au fost forme creative de nihilism, extrem de utilitariste și disprețuitoare la adresa drepturilor universale. Elementul esențial al propriului lor *modus vivendi* a fost „sanctificarea violenței“.[68] Ele și-au imaginat societatea ca pe o comunitate a „purtătorilor de convingeri“, în vreme ce fiecare aspect al vieții lor private și al comportamentului lor trebuia să fie conform cu aceste convingeri. Cucerind puterea și aplicând viziunea lor asupra societății perfecte, cele două mișcări politice au consacrat dictaturi ale purității în care „oamenii erau recompensați sau pedepsiți potrivit criteriilor virtuții definite politic“[69]. Dario Lupi, subsecretar în Ministerul Educației din timpul Italiei fasciste, avertizase amenințător că „acel care ni se alătură fie devine unul de-al nostru trup și suflet, mental și carnal, fie va fi implacabil retezat. Pentru că ne știm și ne simțim în posesia adevărului. [...] Ne știm și ne simțim pe noi înșine a fi parte din singura mișcare în armonie extraordinară cu timpul istoriei. [...] Pentru că a noastră este singura mișcare care reflectă cu fidelitate cele mai adânci straturi ale sufletelor și sentimentelor semenilor noștri.“[70] În mod similar, Hitler considera că mișcarea pe care o conduce era o distrugere creativă necesară, generată de imperativul reașezării comunității alese pe calea sa istorică potrivită. În iulie 1934, Hitler declara că, „atunci când un control fatal este impus în mod violent asupra dezvoltării naturale a oamenilor, un act de violență poate servi spre a elibera cursul artificial întrerupt al evoluției și a-i reda din nou libertatea desfășurării naturale“[71].

Atât leninismul, cât și fascismul s-au promovat ca străpungeri revoluționare către o nouă viață. Noutatea lor rezidă în stridenta sacralizare ideologică a puterii revoluționare. Ele au condiționat reconstrucția prin dezlănțuirea distrugerii. Indiferente la orice dimensiune morală independentă, ambele au accentuat „forța și viclenia în modelarea istoriei“, etalând „ipocrizia, absurditatea condiției umane“

și predicând simultan un zel politic care ar fi trebuit să „producă sens și care a căutat, prin organizare politică și acțiune, să-l aducă la viață". Toate acestea au fost, așa cum a arătat A.E. Rees, forme ale „concepției machiavelice revoluționare asupra politicii. [...] Mai precis, nazismul și bolșevismul pot fi definite drept machiavelismul partidelor care au pretins că guvernează în numele maselor"[72]. Spre a-l parafraza pe Eugen Weber, în cazul ambelor, leninism și fascism, locomotivele care le-au tractat de-a lungul istoriei au fost propriile lor tactici. Leninismul s-a bazat prin urmare pe „raționalitatea scopului", care a presupus „validitatea propriilor cerințe". În acest cadru mental, „conformitatea se pretinde a fi bazată pe o relație rațională între scopul ultim al comunismului și sarcinile specifice atribuite unităților sociale, iar raționalitatea indivizilor este legată de adecvarea mijloacelor utilizate... la setul de scopuri"[73].

O asemenea concepție utilitaristă radicală, transformistă, asupra politicii s-a concretizat în cele din urmă în divinizarea unui stat mitic posedând dreptul de viață și de moarte asupra supușilor săi. Sau, așa cum scria intelectualul catolic Adolf Keller, „Un gigant supraomenesc, cerând nu doar obediență, ci și încredere și credință așa cum numai o personalitate are dreptul să se aștepte."[74] În această accepțiune, statul s-a aflat dincolo de limitările morale, de vreme ce a fost *singurul* furnizor de moralitate. Cu toate acestea, așa cum subliniază sociologul Michael Mann, fascismul și comunismul, în pofida prezenței despotismului partidului sau liderului, „au guvernat mai degrabă ca o mișcare fluidă, permanent revoluționară, decât ca un stat instituționalizat". Ele au fost, potrivit lui Mann, „regimuri ale revoluției continue"[75]. Aceste mișcări politice au fost alimentate de propriul și autoproiectatul dinamism eroic perpetuu. În cazul comunismului, stagnarea și în cele din urmă decesul s-au manifestat ca propria-i „încredere stridentă în maniera de acțiune de tip facerea istoriei, disipată... în lumina a ceea ce experiența demonstrase"[76].

Liderul, desigur, a jucat un rol fundamental în asemenea mișcări.[77] Așa cum spune și Leszek Kołakowski, „Raționalitatea partidului, principiul politic venerat de toți leniniștii, a dus la imaginea infailibilă conferită secretarului general."[78] Paul Berman explică: „Lenin a fost modelul original al unui asemenea Lider – Lenin, care a scris pamflete și opuscule filozofice cu certitudinea unui om care crede că are secretele universului la degetul său mic, care a înființat o nouă și ciudată religie avându-l pe Karl Marx drept zeu și care, după moartea sa, a fost îmbălsămat precum un faraon și venerat de

către mase. Dar Il Duce nu a fost mai puțin un supraom. Stalin a fost un colos. Despre Hitler, Heidegger a spus cu ochii ieșiți din orbite: «Dar uitați-vă la mâinile sale».“[79] Peter Ehlen face observația pertinentă cum că Lenin „a redefinit terenul pe care renașterea comunistă se va baza. Prin urmare, va fi vorba de voința liderului.“ În acest context, puterea ar deveni „putere absolută și va ști să-și confere sieși o aparență cvasidivină“[80]. Cu alte cuvinte, leninismul s-a bazat în mod esențial pe glorificarea liderului. Un exemplu amuzant, dar relevant, privind importanța acestui element fondator al leninismului îl reprezintă și intervenția tovarășei Lazurkina în cadrul celui de-al XXII-lea Congres de Partid din Moscova. În octombrie 1961, în timpul discuțiilor despre mutarea lui Stalin din Mausoleul lui Lenin, o veche bolșevică, tovarășa Lazurkina, „care petrecuse 17 ani în închisori și lagăre, a relatat că Lenin i-a apărut în vis în repetate rânduri. Lenin a cerut ca succesorul său să fie evacuat din mausoleu. Și așa s-a întâmplat“[81]. Stafia unui conducător n-o mai poate îndura pe cea a succesorului său. Panteonul bolșevismului a avut doar un maestru – Lenin. Potrivit lui Graeme Gill, o altă chestiune legată de integrarea voinței conducătorului în practica leninismului a fost „continua inabilitate a organelor legislative conducătoare ale partidului – congresul, Comitetul Central și Politburo-ul – de a dezvolta o conștiință puternică a coerenței și integrității instituționale“. Gill arată cum baza organizațională a puterii lui Stalin imediat după moartea lui Lenin, și chiar mai devreme, a fost dată de „absența unui angajament major al marilor figuri conducătoare privind întărirea normelor organizaționale și a identității acestor corpuri, de inerția și metodele de acțiune adoptate de către conducerea partidului“[82]. Pentru Gill, slăbiciunile leninismului evidente din anii ’20 stabilesc decorul guvernării autocratice a lui Stalin asupra partidului și asupra Uniunii Sovietice.

Spontaneitatea (*stikhiinosti*) a fost mereu inamicul principal al leniniștilor (să ne gândim la polemicile lui Lenin privind relația dintre clasă și partid, mai întâi cu Rosa Luxemburg, apoi cu comuniștii de stânga). Corespondentul ei a fost obsesia pentru *partiinosti* (partinitate), acceptarea neabătută a liniei partidului (filozofia, sociologia și estetica au trebuit subordonate „intereselor proletare“ definite de partid, de unde și dihotomia dintre științele sociale „burgheze“ și cele „proletare“). În orice caz, în contextul conștiinței de clasă subdezvoltate a proletariatului rus, cu ocazia revoluției de la 1905, Lenin a dezvăluit (potrivit Annei Krilova) „«adevărata natură»

a clasei muncitoare… nu prin inițiativa revoluționară conștientă a muncitorilor, așa cum ar fi fost de așteptat, ci printr-o «chemare instinctivă» pe care muncitorii au «simțit-o» față de acțiunea revoluționară deschisă.“ Descoperirea lui rezidă în faptul că muncitorii aveau capacitatea de a „simți istoria și de a acționa în acord cu nevoile ei obiective fără a le înțelege neapărat“[83]. Pentru a închide cercul, această lectură a răzmeriței din decembrie a întărit convingerea lui Lenin că în spatele partidului, sub o conducere adecvată, muncitorii și-ar împlini misiunea de clasă în pofida unei înțelegeri insuficiente a rolului lor istoric. Aceasta i-a permis să justifice atât voluntarismul preluării puterii de către bolșevici, cât și misiunea iluministă la care s-a înhămat partidul odată ajuns la putere.

În plus, această inserție a „instinctului de clasă“ în ecuația *stikhiinosti-partiinosti* explică în mare parte teoria lui Lenin cu privire la lupta comună (alianța) dintre muncitori și țărani (*smicika*). Presupoziția sa fundamentală a fost că bolșevicii pot trezi instinctele de clasă ale țărănimii, câștigându-i astfel de partea revoluției. Potrivit lui Lenin, „cu cât țărănimea se deșteaptă mai repede, cu atât mai consistent și ferm se va poziționa ea pentru o revoluție democratică totală“[84]. Acesta este lucrul pe care Ken Jowitt l-a numit „eroarea ingenioasă a leninismului“ – transplantarea luptei de clasă în mediul rural: „Harta ideologic-conceptuală cu care leniniștii lucrează îi conduce la a vedea diferențele economice ca dovezi ale polarizării sociale și existența «alianțelor între clase» în sate, și le permite să facă din punct de vedere politic ceea ce naționaliștii pot face doar analitic – adică, să distingă și să opună baze sociale rivale și concepții ale statului-națiune. Lucrând cu o asemenea paradigmă, leniniștii atacă bazele instituționale ale societății rurale, nu doar organizarea elitei.“[85] Iar dacă modelul lui Buharin al creșterii graduale a proprietății private în agricultura socialistă nu se înfăptuiește (și nu s-a realizat în timpul Noii Politici Economice), atunci viziunea leninismului asupra unor interese și unei dedicări „transformiste“ spontane de clasă a deschis drumul către colectivizare. Acest lucru a echivalat cu un atac extraordinar asupra fundamentului vieților private și instituționale ale țărănimii, echivalentul rural al revoluției socialiste urbane. În urmărirea acestui scop, bolșevicii nu au avut limite, mustrări de conștiință sau scrupule. Rezultatul a fost genocidul.

Mare parte din dogmatismul leninist și-a avut obârșia în tradițiile autoritare ruse și în lipsa unei culturi a dezbaterii publice.

Vă amintiți reflecțiile lui Antonio Gramsci asupra societății civile „gelatinoase“ din Rusia și a omnipotenței statului birocratic? Nu a fost oare Lenin însuși, în ultimii ani ai vieții, îngrozit de reînvierea unor tradiții vechi ale ferocității, violenței, brutalității și ipocriziei pe care le blamase vehement și împotriva cărora revoluția fusese, se presupunea, direcționată? După cum a remarcat un autor, „Lenin a fost moștenitor direct al tradiției machiavelismului revoluționar în istoria rusă și al tradiției iacobine în mișcarea revoluționară europeană.“[86] Pe de-o parte, așa cum am discutat deja, Lenin credea că revoluția era esențială și inevitabilă și că urma să fie, din necesitate, violentă; orice altă abordare o considera a fi împăciuitoare și sortită eșecului.[87] Pe de altă parte, iacobinismul său a fost „o metaforă pentru energia revoluționară, incoruptibilitate și disponibilitatea de a merge înainte cât mai mult cu putință în interesul maselor proletare“. S-a bazat pe dăruirea sa pentru politica plebeiană, „iar plebeii secolului XX au fost, desigur, reprezentați de clasa muncitorilor. Așadar, socialiștii proletari veritabili trebuiau să fie iacobini“[88]. Sau, spre a folosi formula lui Lenin, bolșevicii erau iacobini acționând pentru proletariat.[89]

Lenin era conștient că cea mai importantă încercare a sa era tranziția de la acțiunea revoluționară la guvernare și menținerea puterii de stat. Succesul Revoluției din Octombrie a părut să confirme faptul că el reușise să combine cu brio „forța distructivă elementară a maselor“ și „forța distructivă conștientă a organizației revoluționarilor“. Dar cum putea fi consolidată proaspăt câștigata putere? Înclinația inițială spre democrație de la bază și autodeterminare a maselor a fost înlocuită în 1917 de accentul pus pe mașina statală reconstruită și care, potrivit lui Lenin, era indispensabilă pentru apărarea revoluției și urmărirea principalelor ei obiective. În formă, a spus Lenin, aceasta era o dictatură, dar pe fond, deoarece reprezenta interesele și aspirațiile largii majorități a populației, era adevărata, concreta democrație. Principala problemă cu conceptul lui Lenin de dictatură a proletariatului a fost reprezentată de disprețul său față de domnia legii. Pentru el, „Dictatura revoluționară a proletariatului este autoritatea câștigată și menținută prin violență de către proletariat împotriva burgheziei, autoritate care nu este restricționată de vreuna din legi.“[90] Acesta a fost și punctul central al criticii aduse de Rosa Luxemburg revoluției bolșevice. Ea a argumentat că „[Lenin] se înșală total în privința mijloacelor pe care le

utilizează. Decrete, forța dictatorială a supraveghetorilor de fabrici, pedepse draconice, domnia terorii – toate acestea nu sunt decât paliative. Singura cale a unei renașteri este școala vieții publice înseși, cea mai nelimitată, cea mai largă democrație și opinia publică. Este domnia terorii cea care demoralizează." Cu o mare putere de anticipație, Luxemburg a avertizat că această cale luată de bolșevici va duce la „brutalizarea vieții publice."[91]

Restaurarea prerogativelor statului a fost pentru Lenin un „rău necesar", încercând să justifice noțiunea de dictatură a proletariatului și definind-o drept dictatura majorității populației (inclusiv a țăranilor săraci), prin urmare nu tocmai o dictatură. Lenin era convins, în orice caz, că aceste măsuri excepționale, printre care și persecuția disidenților și interzicerea tuturor partidelor politice, în afara bolșevicilor, erau necesare pentru supraviețuirea revoluției în Rusia. Cu toate acestea, pe termen lung, el a sperat că revoluția va triumfa în Vest și că o anumită relaxare politică și economică va fi posibilă. Lenin a văzut situația în Rusia ca pe o etapă provizorie; el nu a acceptat niciodată ideea că Revoluția Rusă va fi *singura* revoluție proletară pentru deceniile care aveau să vină. Până la urmă totuși, Lenin a impus două elemente fundamentale privind concepția bolșevică asupra politicii: legea, ca un epifenomen al moralei proletare, și heteronomia acțiunii individuale. În acest sens, Lenin a deschis calea materializării răului radical, unde acesta din urmă, dacă e s-o urmăm pe Hannah Arendt, înseamnă „transformarea ființelor umane în ființe umane inutile. […] Acest lucru se întâmplă de îndată ce toată imprevizibilitatea – care în cazul oamenilor este sinonimă cu spontaneitatea – este eliminată."[92] În acest punct rezidă ambivalența esențială în interpretarea leninismului: a fost o formă de *Sonderweg* (parcurs special) rusesc pe calea implementării modernității, sau a fost un *Sonderweg* marxist în înfăptuirea revoluției socialiste?

Indiferent de ce s-ar putea crede despre descompunerea finală a leninismului, acesta a fost un experiment care a reușit din perspectiva reconfigurării comunității politice potrivit unei interpretări specifice a socialismului marxist.[93] Cum poate fi interpretat faptul că, spre deosebire de toate celelalte societăți est-europene, Rusia este singura care pare incapabilă să restaureze tradiții și partide procomuniste? Unde sunt revoluționarii socialiști, cadeții, menșevicii? Răspunsul are legătură cu faptul că Lenin a produs „sfârșitul politicii" via triumful ultim al voinței politice.[94] De fapt, aceasta a

însemnat că o sectă de autoproclamați pedagogi revoluționari a reușit să constrângă o întreagă populație să le accepte obsesiile drept imperativul inexorabil al istoriei. Folosind exemplul implementării supravegherii (considerat una dintre practicile „modernității instituționalizante"), Peter Holquist arată că această constrângere nu a fost „o practică specific bolșevică, marxistă sau chiar totalitară – a fost una modernă." Potrivit acestei opinii, ceea ce i-a conferit regimului sovietic unicitatea a fost „intersectarea unei ideologii specifice cu implementarea simultană a unei anumite înțelegeri moderne a politicii – pe scurt, o înțelegere care privește populațiile deopotrivă ca mijloacele și scopul unui anumit proiect de emancipare." Având pe fundal propria concepție marxistă asupra politicii, societății și istoriei, leninismul a dezvoltat „un model al progresului istoric mai degrabă închis decât deschis"[95].

Comunismul și fascismul au fost susținute de sensul istorico-politic al urgenței istorice și de hotărârea lor de a acționa într-o manieră radicală. Avangărzile care au adus aceste mișcări politice la putere și care le-au păstrat acolo erau mobilizate și justificate în virtutea schimbării etico-politice pe care se considerau ele însele singurele pregătite să o conducă datorită conștiinței lor postliberale, precum și datorită spiritului, voinței, disciplinei, sacrificiului de sine și disponibilității de a acționa.[96] Impunând dictatura Partidului Comunist drept singurul instrument al acțiunii de împlinire a actului istoric, bolșevicii au reușit să monopolizeze total sfera politică, eliminând toate viziunile alternative ale comunității. Lenin și, mai târziu, Stalin au transformat sistemul politic în „arena centrală și sacră a mântuirii de sine și a sacrificiului de sine al revoluționarilor care se luptau să implementeze planurile utopice ce trebuiau împlinite la timpul prezent și pe pământ"[97]. Dat fiind faptul că Uniunea Sovietică a supraviețuit vreme de peste șaptezeci de ani, operația de atribuire a unei sens trecutului precomunist înfruntă în mod logic un hiatus istoric. Variile traiectorii ale gândirii politice ruse trebuie să depășească fie o lipsă totală a continuității indigene, fie chestiunea spinoasă a reinterpretării artificiale. În ultimă instanță este dificil de recuperat tradiția în secolul XXI, când singura versiune de modernitate matură a țării a fost leninismul.

Această aserțiune, în orice caz, ne poartă către o altă ramificare a dilemei acelor *Sonderwege*. Principala temă a controversei dintre Richard Pipes și Martin Malia este importantă nu doar pentru interpretarea noastră asupra istoriei moderne ruse, ci și pentru discuția

privind natura și viitorul politicii de stânga, socialistă, în secolul XX: Rusia a fost cea care a distrus (compromis) socialismul, așa cum au afirmat Pipes și, mai devreme, Max Weber, sau mai degrabă socialismul revoluționar a adus, din pricina hybris-ului său politic, într-adevăr metafizic, suferințe imense asupra Rusiei?[98] Obiectând față de celebrarea tânărului György Lukács a preluării puterii de către Lenin în Rusia, Weber a insistat pe imposibilitatea construirii socialismului imaginat de Karl Marx în absența unor adevărate dezvoltări capitaliste, burgheze de piață: „Este întemeiat“, scria el, „accentul pus de *Manifestul comunist* pe caracterul *economic revoluționar* al antreprenorilor burghezi capitaliști. Nici un sindicat, cu atât mai puțin oficialii socialiști ai statului, nu poate juca un asemenea rol, înlocuindu-i pe aceștia.“[99] Anterior multor critici ai sovietismului, Weber a conchis că experimentul leninist va discredita socialismul pentru întreg secolul XX.[100]

Revenirea la Lenin?

Prin urmare, există vreun motiv pentru a considera practica politică a lui Lenin drept o sursă de inspirație pentru aceia care caută o nouă transcendență politică? Este el un model pentru radicalismul renăscut, așa cum sugerează Slavoj Žižek, cel care propune reînsuflețirea saltului revoluționar leninist din 1917 în tărâmul utopiei? Revenirea la ostilitatea lui Lenin pentru supunerea oportunistă sau conformistă față de logica statu-quo-ului este pentru Žižek acea *voie royale* de restaurare a praxisului radical:

> Acesta este Leninul de la care încă avem ceva de învățat. Măreția lui Lenin a constat în aceea că în respectiva situație catastrofală lui nu i-a fost teamă să reușească – în contrast cu patosul negativ vizibil la Rosa Luxemburg și Adorno, în viziunea cărora actul autentic ultim este admiterea eșecului care aduce adevărul situației la lumină. În 1917, în loc să aștepte ca lucrurile să-și urmeze făgașul firesc, Lenin a organizat un atac preemptiv; în 1920, ca lider al partidului clasei muncitoare fără o clasă muncitoare (cea mai mare parte a ei fiind decimată în timpul războiului civil), el a început organizarea statului, acceptând complet paradoxul partidului care trebuia să-și organizeze – ba chiar să recreeze – propria bază, propria clasă muncitorească.[101]

Comparați această imagine despre Lenin cu cea a unui fost ideolog comunist; rechizitoriul apostatului Aleksandr Iakovlev vorbește

despre rolul esențial al lui Lenin în fondarea unui regim dictatorial în care clasa muncitoare avea să îndure, la fel de mult ca alte straturi sociale, efectele ingineriei sociale utopice.[102] Poate fi separat leninismul de instituția partidului de avangardă? Poate fi oare perceput ca o formă de rezistență intelectuală și morală la fiascoul conformist al stângii internaționale într-un moment de colaps civilizațional (Primul Război Mondial)? Dezbaterea asupra leninismului se referă la posibilitatea unei practici radical-emancipatorii și la nevoia de a reconstrui zone de autonomie în opoziție cu logica rațiunii instrumentale. Întrebarea arzătoare rămâne dacă asemenea eforturi sunt predestinate să sfârșească în noi acțiuni coercitive, sau dacă leninismul a fost o combinație aparte și unică între marxism și o structură politică și economică subdezvoltată. Într-adevăr, așa cum a afirmat Troțki, eșecul „revoluției mondiale" – până la urmă, principalul postulat strategic pe care leninismul și-a construit întreaga aventură revoluționară – a făcut din ascensiunea stalinismului o necesitate sociologică și politică. În acest sens ne putem aminti de analiza lui Isaac Deutscher: „Sub Lenin, bolșevismul era obișnuit să se adreseze rațiunii, egoismului și idealismului luminat al muncitorilor industriali «cu conștiință de clasă». Vorbea limba rațiunii chiar și atunci când se adresa mojicilor. Dar, odată ce bolșevismul a încetat să se mai bizuie pe revoluție în Occident, odată ce a devenit conștient că nu ar putea decât să se sprijine pe acel mediu și să se scufunde adânc în el, a început să coboare la nivelul magiei primitive și să facă apel la oameni pe limba acelei magii."[103]

În acest moment, cel din urmă element al dilemei noastre intră în joc. Dacă e să se accepte fie și parțial validitatea tezei *Sonderweg*-ului rusesc, următoarea problemă care se pune este cât de mult i se datorează lui Stalin această deformare rusească. Trebuie luată în discuție nu doar afirmația lui Deutscher cum că stalinismul a fost „limbajul magiei", ci și teoria *reversiei* enunțată de Robert C. Tucker. Teoria reversiei susține că sub Stalin poate fi identificată „redeșteptarea anumitor trăsături care aparținuseră trecutului, în special trecutului îndepărtat, și care s-au depreciat sau au fost abolite (precum sclavia) în Rusia secolului al XIX-lea, dar care au ieșit iar la suprafață în perioada lui Stalin". Tucker duce această analiză chiar mai departe în măsura în care etichetează stalinismul ca bolșevism național rus, un amestec de marxism leninist și naționalism rus.[104] Teza lui este în consonanță cu opiniile de dată mai recentă susținute de autori precum Terry Martin și David Brandenberger, care

subliniază o turnură neotradiționalistă în procesul construirii socialismului într-o singură țară. În timpul stalinismului de maturitate, „patriotismul sovietic“ a devenit o justificare pentru autenticitatea, mândria și loialitatea națională. În același timp, Uniunea Sovietică, „un stat fără nici o ambiție de a se preschimba într-un stat-națiune – într-adevăr cu exact ambiția opusă“, a devenit un loc al purificării etnice masive.[105] În plus, societatea era o ierarhie bazată pe acel „*soslovnost* stalinist“. Potrivit Sheilei Fitzpatrick, „*soslovnost*“ furnizează un cadru înăuntrul căruia devine imediat inteligibil că „clasele“ societății staliniste ar fi trebuit definite, precum *soslovia*, în termenii relației lor cu statul, și nu cum se întâmplă în cazul claselor marxiste, în termenii relației uneia cu cealaltă.[106] Acest întreg șir de transformări își are originea în promovarea de către Stalin a unei noi și „populare“ forme de mobilizare. După cum arată David Priestland, „*narod*-ul unificat, de acum nedivizat pe clase, a incarnat socialismul și a realizat fapte eroice în lupta împotriva unor mari inamici externi“[107]. Ulterior, URSS a devenit „avangarda mișcării internaționale comuniste și centrul dinamic al politicii globale“[108]. Acest fenomen a fost simptomatic pentru experimentul sovietic, unde „conștiința creării colective a socialismului a fost mai importantă decât utilizarea categoriilor de clasă și arogarea autorității proletare.“[109] În contextul construirii socialismului într-o singură țară, corpul social a reprezentat pentru Stalin comunitatea aleasă să transforme într-o realitate de tip statal utopia socială a lui Lenin.[110]

Totuși, această „mutație“ a ortodoxiei marxiste semnalează că ultimul scop al politicilor lui Stalin *a rămas* comunismul. Până și cultul personalității sale a funcționat ca un „mecanism unificator“, „o personificare a construcției statale socialiste“[111]. Graeme Gill spune foarte simplu că acest „cult al lui Stalin a crescut pe edificiul ortodoxiei leniniste“. Studiind articolul lui K. Popov, „Partidul și rolul liderului“, una dintre piesele pe care se sprijină cultul, Gill a arătat spre „trei baze principale de recunoaștere a *vozhd*-ului“: cârmaciul „înarmat cu teoria revoluționară marxist-leninistă, călit de numeroșii ani de experiență în lupta pentru leninism, mână în mână cu Lenin“; capacitatea de a îndura „acele dificultăți care s-au abătut asupra cercurilor restrânse ale revoluționarilor dedicați trup și suflet“ printr-un talent organizatoric excepțional; și „voința unui lider individual care poate personifica voința proletariatului“[112]. Într-adevăr, Lenin a fost incarnarea teoriei, luptei și partidului. Acesta a fost modelul său de transformare revoluționară radicală. În 1930,

Stalin a pretins a fi personificarea acestei moșteniri a lui Lenin. Și-a susținut această afirmare a supremației asupra rivalilor prin putere organizațională, creând astfel un mediu fundamental potrivnic oricărei forme de opoziție. Asemenea lui Lenin, dar într-un grad mai ridicat, până la sfârșitul anilor ’30, Stalin a reușit să devină sinonim cu partidul însuși.

Stalin a copiat de asemenea creativitatea lui Lenin în privința abordării gândirii politice a părinților fondatori. În 1941, Stalin i-a avertizat pe autorii recent comandatului *Curs scurt de economie politică*: „Dacă voi căutați toate răspunsurile în Marx, veți devia. […] În URSS aveți un laborator… și credeți că Marx ar ști mai multe ca voi despre socialism.“ Până în 1950, atitudinea sa privind marxismul a semănat cu faimoasa însemnare a lui Lenin din *Caiete filozofice*: „O jumătate de secol mai târziu, nici unul dintre marxiști nu l-a înțeles pe Marx.“ Stalin scria în *Pravda*: „În cursul dezvoltării sale, marxismul nu poate să nu fie îmbogățit de experiența nouă, de noua cunoaștere; prin urmare, formulările și concluziile sale trebuie să se schimbe odată cu trecerea timpului, trebuie să fie înlocuite de noi formulări și concluzii corespunzând unor noi sarcini istorice. Marxismul nu recunoaște concluzii și formulări permanente, obligatorii pentru toate epocile și perioadele.“[113] În ultimă instanță, reinterpretarea de către Stalin a marxismului și leninismului poate fi citită într-o cheie mai generală. Ar trebui plasată în cadrul etosului interpretativ originar al „substituționismului“ bolșevic. György Lukács a justificat teoria lui Lenin a revoluției prin ideea „conștiinței de clasă atribuite“, adică „reacțiile raționale adecvate «atribuite» unei poziții specifice reprezentative în procesul de producție“[114]. De ce nu am accepta aceeași conferire pentru construirea socialismului de stat? Atât pentru Lenin, cât și pentru Stalin, statul care părea să refuze cu încăpățânare a dispărea a constituit testul suprem pentru „înțelegerea reală și cunoașterea marxismului“[115].

Întorcându-ne la ambivalența leninismului, consider că, dincolo de dezbaterile despre esența sa marxistă, rusă ori reificată (de către Stalin), trebuie să subliniem că „scopul său vizează transcenderea oricărei politici particulare… și de a întemeia un proiect filozofic peste capul (sau pe la spatele) participanților. Justificarea sa rezidă în pretenția că transcende conștiința lor de sine (alienată) în numele adevărului foarte real. Politica este astfel antipolitică“[116]. Din acest punct de vedere, indiferent de distincțiile dintre persuasiunea de partid și coerciție (în formularea lui Tucker) sau limbajul rațiunii versus acela

al magiei, este de necontestat faptul că Lenin a fost cel care a creat premisele apogeului „ipotezei lui Marx potrivit căreia clasa muncitoare deține o cunoaștere privilegiată a scopului final al istoriei prin pretenția că tovarășul Stalin are întotdeauna dreptate“[117]. Lenin a produs și aplicat o doctrină carismatică a regenerării umane universale, o Nouă Credință (așa cum a numit Czesław Miłosz bolșevismul) bazată pe „facultatea umană arhetipală de a impregna patria și comunitatea, și deci noua patrie și noua comunitate, cu o semnificație supraumană, rituală.“[118] În ultimă instanță, leninismul a fost odrasla a trei mame: Iluminismul, cu accentul său pe rațiune și progres; teoria și proiectul social ale lui Marx asupra transformării istorice mondiale; și tradiția revoluționară rusă cu al său nihilism utilitarist și o viziune socialistă cvasireligioasă privind transformarea omenirii.

Cu acest pedigri intelectual în minte, trebuie să fim foarte atenți la scrierea necrologului decisiv al leninismului. Da, ca model rus de socialism este secătuit, dar există ceva în leninism – dacă vreți, patosul său antidemocratic, colectivist, asociat cu inventarea partidului ca un corp mistic care transcende temerile individuale, chinurile, deznădejdea, izolarea și așa mai departe – care dăinuie și în zilele noastre. Toate figurile politice ale Rusiei postsovietice – toate partidele, mișcările și asociațiile – se definesc pe ele, și trebuie să fie așa, în relație cu moștenirile lui Lenin. În acest sens, ca principiu organizatoric, dar nu ca viziune globală, leninismul este viu, dacă nu chiar teafăr și nevătămat. Este stins din punct de vedere ideologic, desigur, dar nu au dispărut și felul în care respinge el dezbaterea democratică, după cum nu a dispărut disprețul față de „valorile sentimentale burgheze“. Și aceasta, deoarece cultul organizației și al disprețului față de drepturile individuale este parte esențială a *unei* direcții din cadrul „tradiției ruse“. Memoria rusă cuprinde o pluralitate de tendințe și ar trebui evitată orice taxonomie maniheistă. Fără îndoială, așa cum a remarcat filozoful existențialist creștin Nikolai Berdiaev, există ceva profund rusesc în dragostea pentru revoluția supremă, universal catartică, izbăvitoare și care explică de ce Lenin și adepții săi (incluzându-i pe foarte sofisticații filozofi György Lukács și Ernst Bloch) au îmbrățișat o anumită direcție dezastruoasă, mesianică, absolută, în cadrul tradiției marxiste.[119] Revoluția bolșevică a fost într-adevăr expresia obsesiei intelectualilor ruși pentru „o versiune a setei de sacru cu o reacție concomitentă împotriva profanului, o contestare a valorilor care poate fi sesizată într-o paradigmă timpurie, povestea lui Cristos care-i gonește pe

schimbătorii de bani afară din templu“[120]. În practica sa revoluționară, Lenin, așa cum a surprins Robert C. Tucker prin faimoasa sa formulare, „a unit imaginea veche a celor două Rusii conflictuale cu marxismul.“[121] Leninismul „nu a fost doar un răspuns revoluționar la inegalitățile statului țarist și la injustiția socială endemică a capitalismului liberal, ci și un răspuns la criza modernității“[122].

În același timp, ar trebui ca leninismul să fie plasat în contrast cu alte versiuni de marxism, care erau cel puțin la fel de legitime, dacă nu chiar mai legitime ca doctrina bolșevică. Nu este deloc de la sine înțeles că oricine poate deduce logica genocidară a gulagurilor din postulatele universaliste ale lui Marx, în timp ce este destul de limpede că foarte mult din sistemul stalinist a existat embrionar în Rusia lui Lenin. Alături de Robert C. Tucker, ar trebui să admitem natura eterogenă a tradiției bolșevice înseși și să evităm tentația „determinismului retrospectiv“. Astfel, Leninul lui Stalin a fost doar una dintre posibilitățile presupuse de proiectul leninist.

Acum, având ca obiect impactul ideilor și practicilor rusești asupra Vestului, se ridică mereu o întrebare: la ce tradiție rusă ne referim?[123] Cea decembristă, sau cea țarist-autocratică? Cernîșevski, sau Herzen? Ceaadaev, sau Gogol? Turgheniev, sau Dostoievski? Umaniștii care s-au opus pogromurilor și calomniilor antisemite, sau Sutele Negre? Scriitorul liberal Vladimir Korolenko, sau reacționarul țarist Constantin Pobedonostsev? Scenariul apocaliptic bolșevic, sau socialismul evoluționist menșevic? Respingerea de tip terorist de către Neceaev a statu-quo-ului, permanenta autoflagelare și indignare a intelighenției, sau viziunea disidentă a unui polis tolerant? Chiar în cadrul culturii disidente a existat mereu o tensiune între liberali și naționaliști, între susținătorii lui Andrei Saharov și cei ai lui Igor Șafarevici, între înclinațiile slavofile ale lui Soljenițîn și universalismul democratic al lui Serghei Kovalev.[124] Toate aceste întrebări rămân astăzi la fel de tulburătoare precum erau acum o sută de ani. Încă o dată, Rusia este confruntată cu eternele interogații „Ce trebuie făcut?“ și „Cine este de vină?“ Și, fie că recunosc sau nu, toți participanții în dezbatere sunt bântuiți de prezența ineluctabilă a lui Lenin. El a fost cea mai influentă personalitate politică rusă a secolului XX, iar pentru europenii estici, influența lui Lenin s-a materializat în transformarea completă a lumilor lor. Ar fi ușor să afirmăm că leninismul a sucombat în timpul evenimentelor din 1989-1991, dar adevărul este că bolșevismul rezidual continuă să fie o componentă majoră a hibridei culturi de tranziție a Rusiei postsovietice (și a Europei Centrale și de Est).

Spre a ne întoarce la dilema noastră inițială privind interpretarea adecvată a experimentului sovietic, trebuie să facem un bilanț și să întrebăm: Care a fost inovația unică, extraordinară a lui Lenin? Care a fost esența acțiunii sale transformatoare? Aici cred că Jowitt, mai degrabă decât Žižek, a oferit răspunsul potrivit. Avangarda carismatică de partid, constituită din revoluționari de profesie, a fost inventată de Lenin acum mai mult de o sută de ani, în 1902, atunci când a scris cel mai influent text al său, *Ce-i de făcut?*. Lars Lih nu este de acord cu „interpretarea de manual" a leninismului (rolul pedagogic predestinat al avangardei revoluționare, cu alte cuvinte, Partidul Comunist) și insistă că mulți, dacă nu cei mai mulți social-democrați de la începutul secolului XX erau convinși de necesitatea de a aduce conștiința de clasă din „afară".[125] Potrivit lui Lih, ținta criticii altor socialiști nu era *Ce-i de făcut*, ci mai degrabă *Scrisoare către un tovarăș*, redactată în septembrie 1902, dar mai ales *Un pas înainte, doi pași înapoi*, publicată în primăvara anului 1904. Însă această „abordare a injectării" (aducerea conștiinței din afară, trezirea unui proletariat inactiv) nu a fost ținta criticii principalei revizuiri a lui Lenin la adresa marxismului clasic: nu acțiunea educațională *per se*, ci mai degrabă natura agentului pedagogic a contat în această poveste. Acest „partid de tip nou" a simbolizat ceea ce Antonio Gramsci a numit mai târziu „Noul Prinț": o nouă imagine asupra politicului care absoarbe și incorporează viața independentă a societății până la punctul osmozei definitive și al asfixierii.

Bolșevismul ca mesianism politic

Lenin a creat o mistică a partidului ca deținător suprem al înțelepciunii strategice, o „comunitate de sfinți" dedicată înfăptuirii mileniului cataclismic: a fost agentul istoric, care i-a cuprins pe revoluționarii de profesie, acei care, prin reunirea facultăților lor de acțiune și judecată, au redobândit „farmecul armonioasei ființe originare"[126]. O anumită afirmație vorbește cu precădere despre entitatea totemică pe care și-a dorit s-o creeze: „Noi credem în partid, vedem în el rațiunea, distincția și conștiința epocii noastre… singura garanție pentru mișcarea eliberatoare a clasei muncitoare."[127] Pentru bolșevici, „asemenea lui Cristos, partidul a fost, în același timp, o instituție reală și o idee incarnată. Formarea Partidului a constituit Prima Venire; nu pe deplin apreciată de o clasă muncitorească

imatură, a anunțat o a Doua Venire și apoteoza conștiinței muncitorilor, după care toți muncitorii se vor alătura Partidului, în acest fel făcându-l inutil. Semnificația escatologică a Partidului a explicat zelul cu care marxiștii i-au păzit puritatea."[128] Lenin a dezvoltat o viziune exclusivistă a unității partidului, bazată pe adeziunea fermă la linia doctrinară stabilită, și *nu* pe un acord asupra principalelor teze ideologice. Pentru el, a fost „unitatea marxiștilor, nu unitatea marxiștilor și a dușmanilor și deformatorilor marxismului"[129]. Așa cum am arătat, această ostilitate la adresa obținerii unui compromis privind interpretarea istoriei reprezintă una dintre trăsăturile fundamentale ale sacralizării politicii.

Leninismul a fost o formă de mesianism modern intolerant cu realitățile ce-i scăpau propriei panorame ideologice. A fost rețetă de producție pentru „scenariul dramei mântuirii milenariste" a *Manifestului comunist*.[130] Revoluționarii de profesie care au construit „partidul de tip nou" au fost, potrivit lui Iuri Piatakov, „oameni ai miracolelor" dând viață „celor considerate imposibile, nerealizabile și inadmisibile. [...] Noi suntem oameni cu un caracter special, fără echivalent în istorie tocmai pentru că facem imposibilul posibil"[131]. Prin urmare, partidul a fost întruparea rațiunii istorice, iar militanții erau așteptați să-i ducă la îndeplinire ordinele fără ezitare sau rezerve. Disciplina, secretomania și ierarhizarea rigidă au fost esențiale pentru un asemenea partid, în special în activitățile clandestine (precum cele din Rusia). Principalul rol al partidului a fost acela de a trezi conștiința de sine a proletariatului și de a inculca doctrina revoluționară (credința) în proletariatul inactiv. Aceasta a fost misiunea aducătoare de salvare a partidului și, datorită ei, partidul a fost întruchiparea libertății. În loc să se sprijine pe dezvoltarea spontană a conștiinței în rândurile clasei muncitoare industriale, leninismul a văzut partidul ca pe agentul catalizator aducător de cunoaștere, voință și organizare revoluționare pentru masele exploatate.[132] Poetul futurist Vladimir Maiakovski avea dreptate când afirma:

> Când spunem Lenin
> Ne gândim la Partid
> Și când spunem Partid
> Ne gândim la Lenin.[133]

Mai întâi leninismul, apoi stalinismul au încifrat angajamentul total față de un scenariu apocaliptic dedicat înfăptuirii nu doar a unui nou tip de societate, ci și a unui nou tip de om.[134] Cu a sa ambiție de a iniția o revoluție antropologică, marxismul poate fi privit

ca o formă de radicalism utopic – utopic, pentru că este în esență orientat spre viitor în vreme ce ignoră trăsăturile perene ale condiției umane, și radical, întrucât urmărește să transforme comunitatea politică și să întemeieze o formă de organizare socială complet diferită de toate cele anterioare. Pe deasupra, în utilizarea sa bolșevică, acest radicalism utopic s-a transformat într-un „set de valori și convingeri, o cultură, un limbaj, noi forme de articulare, mai multe uzanțe moderne și noi feluri de comportament public și privat". Iar numele sub care toate acestea s-au reunit a fost stalinismul – o autointitulată civilizație distinctă și superioară.[135] Prin urmare, marxism-leninismul ca mitologie s-a bazat pe două mituri reciproc condiționate: unul legitimant (primul stat proletar și a sa consecință, Marea Revoluție din Octombrie) și unul escatologic (înfăptuirea comunismului).[136] Potrivit acestor mituri, colectivitatea lui Marx de ființe independente, cvasidivine, trecând printr-o „devenire perpetuă care nu cunoaște limite și tinzând continuu către un viitor altfel", și-a atins *kairos*-ul, împlinind destinul suprem prefigurat de istorie. Acest basm triumfalist al reînnoirii omenirii a fost alimentat doar cu abandon și sacrificiu de sine în fața voinței cârmaciului (fără limite încă).[137] A fost răspunsul „științific" la paradoxul *teodiceei* proprii marxismului: subiectul escatologic a fost identificat, dar majoratul său avea nevoie de o autoritate – intervenția kautskiană din afară, partidul de tip nou al lui Lenin și, de ce nu, în ultimă instanță, revoluția de sus în jos a lui Stalin. Marxism-leninismul a fost formula utilizată spre a reconcilia autoritatea rațională și permanent în expansiune a lumii cu aspirația spre eliberare individuală.

Partidul leninist este mort (este chiar ironic faptul că epigonii de tip Ghennadi Ziuganov ai partidului comunist al Federației Ruse combină ortodoxia slavofilă, xenofobia, imperialismul și nostalgia bolșevică într-un amestec baroc colectivist, naționalist și egalitar).[138] Dar cultul partidului ca instituție sacră, viziunea sectară a unei comunități de indivizi virtuoși, ascetici, drepți, dedicați în mod altruist îmbunătățirii vieții omenirii și înălțării, aici și acum, a „palatului de cristal" al lui Nikolai Cernîșevski nu a dispărut.[139] El explică natura tranzițiilor postcomuniste, unde inițiativele de la bază sunt încă marginale, iar centrul puterii rămâne, în multe cazuri, conspirativ, secret și nedemocratic, așa cum a fost în vremurile preleniniste și leniniste. Este acest lucru sortit să rămână la fel? Răspunsul meu provizoriu este negativ; până la urmă, monolitul este sfărâmat, visul comunismului ca împărăție seculară a lui Dumnezeu a eșuat. Cu

toate acestea, provocarea rămâne aceea de „a cădea la pace“ cu moștenirile lui Lenin și de a admite că sovietismul nu a fost impus de extratereștri asupra unei intelighenții inocente, ci și-a aflat mai degrabă cauzele, originile și mare parte din terenul fertil în segmentele radicale ale culturii politice ruse.[140] Într-o exprimare și mai simplă, Internaționala a III-a și marea schismă din cadrul mișcării marxiste globale au fost consecințele gestului sfidător al lui Lenin, acapararea puterii în toamna lui 1917. Încăpățânarea sa de a forța revoluția socialistă asupra imperiului țarist și, implicit, asupra lumii a atras începutul epocii politicii totalitare. Iar hotărârea sa va fi imitată de alții. Rosa Luxemburg a anticipat din nou semnificația loviturii bolșevice la adresa puterii de stat: „Revolta lor din Octombrie nu a fost doar salvarea efectivă a Revoluției Ruse: a fost de asemenea salvarea onoarei socialismului internațional.“[141] Într-adevăr, până în 1989, Revoluția din Octombrie a rămas principalul pilon simbolic al mișcării comuniste mondiale.

Cele două scrisori pe care Lenin le-a trimis Comitetului Central bolșevic, pe 15 septembrie 1917 (*Bolșevicii trebuie să-și asume puterea* și *Marxismul și insurecția*), rezumă patologia voluntaristă a politicului care avea să năpăstuiască tot restul veacului: „Istoria nu ne va ierta dacă nu preluăm acum puterea. [...] Vom câștiga în mod *absolut* și fără îndoială. [...] Victoria noastră e asigurată pentru că oamenii sunt aproape disperați, iar noi le arătăm tuturor oamenilor o cale de ieșire. [...] Majoritatea oamenilor sunt acum *de partea noastră*. [...] Ar fi o naivitate să așteptăm pentru o majoritate «formală»; nici o revoluție nu așteaptă vreodată așa ceva.“[142] Hitler a împărtășit această auto-intitulare, de vreme ce și el era convins că politica mundană trebuia sacrificată pe altarul revoluției totale: „Suntem însetați de putere și o preluăm oriunde putem s-o facem. [...] Oriunde vedem o posibilitate de a pătrunde, o facem!... Acela care ne are prinși de pulpana sa nu mai poate scăpa niciodată de noi.“[143] Spre a-l parafraza pe Claude Lefort, atât leninismul, cât și fascismul s-au identificat cu revoluția ca un moment ireversibil de rupere cu trecutul și creare a unei lumi complet noi. În acest sens, ele reprezintă mutații cosmice de o structură simbolică.

Preluarea bolșevică a puterii în octombrie 1917 a deschis o perioadă de război ideologic global care ar fi putut fi oprit doar cu prăbușirea URSS, în 1991 („secolul extremelor“, așa cum numește Eric Hobsbawm această epocă, sau, recurgând la terminologia lui George Lichtheim, preluată mai târziu de Ernst Nolte, „războiul civil euro-

pean“). Cum menționam ceva mai sus, mulțumită lui Lenin, un nou tip de politică s-a născut în secolul XX, având ca fundament fanatismul, elitismul, devotamentul neclintit față de o cauză sfântă și subjugarea totală a rațiunii critice în favoarea lealității față de o autointitulată „avangardă“ a unor *illuminati* militanți.[144] Proclamarea exaltată a Clarei Zetkin la al treilea congres de partid al KPD (Partidul Comunist German) în 1923 a reflectat etosul unei noi religii politice pe cale să se nască: „Scoateți-vă pantofii! Pământul pe care stați este pământ sfânt. Este un teren sanctificat prin lupta revoluționară și sacrificiile revoluționare ale proletariatului rus.“[145] Odată cu Lenin, activistul s-a transformat într-un revoluționar de profesie (indiferent de origine, intelectuală sau proletară – Heinz Neumann sau Ernst Thälmann în KPD; Gheorghiu-Dej, Ana Pauker, David Fabian sau Lucrețiu Pătrășcanu în PCR). Prin urmare, fanaticul revoluționar a căutat izbăvirea în ridicarea mișcărilor de masă.[146] El a reprezentat un soldat jucând cartea unei nou dobândite și virtuoase identități, validată de justețea misiunii globale.[147]

Într-o carte importantă, Claude Lefort, distinsul filozof politic francez[148], propune o teză în mod deliberat controversată. Angajându-se într-o dispută cu François Furet și Martin Malia, Lefort susține că bolșevismul (sau, în general, comunismul secolului XX) nu a fost pur și simplu un miraj ideologic.[149] Ideologia a contat enorm, așa cum a demonstrat Soljenițîn, cel despre care Lefort a scris mult. Dar pasiunea ideologică singură sau voința de a impune un plan utopic nu pot explica longevitatea și intensitatea fenomenului comunist. În spiritul sociologiei franceze (Emile Durkheim și Marcel Mauss), Lefort a susținut că ar fi mai productiv să privim comunismul ca pe un „fapt social total“. Sistemul totalitar poate fi perceput nu doar ca o suprastructură emoțional-intelectuală, ci și ca un ansamblu instituțional inspirat de aceste pasiuni. Cu alte cuvinte, nu marxismul originar format în tradiția revoluționară occidentală explică tragedia sovietică, ci mai degrabă mutația introdusă de Lenin.

Există, fără îndoială, o tentație autoritară în inima proiectului marxist, dar ideea partidului ultracentralizat, sectar, extrem de militarizat, alcătuit dintr-o minoritate de „aleși“ informați care dețin gnoza în vreme ce predică retorica egalitară pentru mase, este direct legată de intervenția lui Lenin în evoluția social-democrației ruse și europene. Noutatea revoluționară a lui Lenin constă în cultul pentru dogmă și înălțarea partidului la rangul de unic interpret legitim al adevărului revelat (o trăsătură a mișcărilor totalitare

revoluționare de dreapta): „Chiar și atunci când nu era încă un partid monolitic sau un partid unic, a combinat aceste două caracteristici în mod potențial deoarece a reprezentat Partidul-ca-Unul, nu un singur partid între altele (cel mai puternic, mai cutezător dintre ele), ci acel partid al cărui scop a fost să acționeze sub impulsul unei singure voințe și să nu lase nimic în afara orbitei sale, cu alte cuvinte, să se amalgameze cu statul și societatea."[150] În plus, Lefort sublinia rolul prescriptiv al presupusului Cuvânt revelat ca trăsătură definitorie a totalitarismului de stânga: „Textul [Scrierea] era menit să răspundă tuturor întrebărilor apărute în cursul evenimentelor. Prezentându-se pe sine simultan ca origine și sfârșit al cunoașterii, Textul necesita un anumit tip de cititor: membrul Partidului Comunist."[151] Într-adevăr, Lenin a dus la extrem ideea unei relații privilegiate între „teoria revoluționară" și „practică". Cea din urmă se formează (materializează) pe sine în figura partidului presupus infailibil, custode al unei omnisciențe („infailibilitate epistemică", ca să folosim sintagma lui Giuseppe di Palma) care definește și exorcizează orice îndoială ca formă a trădării. Partidul a fost învestit cu trăsături demiurgice, înlocuind de fapt clasa revoluționară – o elită înzestrată de istorie cu misiunea mântuirii omenirii prin revoluție. Robert C. Tucker a diagnosticat corect invenția lui Lenin: „Revoluțiile nu vin pur și simplu, afirma el, ele trebuie să fie făcute, iar realizarea lor necesită o organizație de revoluționari funcțională și constituită adecvat. Marx a proclamat inevitabila și iminenta venire a revoluției socialiste proletare mondiale. Lenin și-a dat seama că venirea nu era nici inevitabilă, nici în mod necesar iminentă. Pentru el – și aceasta a fost o idee fundamentală aflată la baza lucrărilor programatice ale bolșevismului său, deși nu a formulat-o nici unde întocmai cu aceste cuvinte – nu a existat nici o revoluție în afara partidului. *Nulla salus extra ecclesiam*."[152]

În contrast cu acei autori care încă sunt dispuși să confere marxismului și chiar leninismului o anumită legitimitate în pretențiile lor de descendență liberal-democratică, este esențial să recunoaștem (împreună cu Lefort)[153] că bolșevismul a fost în mod inerent potrivnic libertăților politice. Nu este o deviere accidentală de la proiectul democratic, ci antiteza sa logică, directă și neechivocă. Astfel, Lefort îl citează pe Alexis de Tocqueville: „A acorda epitetul *democratic* unui guvern care neagă libertatea politică a cetățenilor săi reprezintă o absurditate flagrantă." Anihilarea democrației în practica leninistă este determinată de natura partidului ca substitut secular pentru

mistica unificatoare totalizantă, în corpul politic, a suveranului absolut (regele medieval). Cu alte cuvinte, modelul leninist o rupe cu tradiția Iluminismului și reafirmă omogenizarea integrală a spațiului social ca ideal politic și pragmatic. Potrivit lui Lefort, principiul organizațional fundamental al comunismului a fost „Poporul-ca-Unul“ – regula de aur a unității noii societăți: „Este negat faptul că diviziunea este parte componentă a societății. În lumea așa-zis socialistă, nu pot exista alte diviziuni în afara celei dintre popor și dușmanii lui: o diviziune între înăuntru și în afară, nici o diviziune internă. După revoluție, socialismul nu doar că ar trebui să asigure calea pentru apariția unei societăți fără clase, trebuie deja să facă dovada acelei societăți care poartă în sine principiul omogenității și autotransparenței.“[154] În aceste condiții, este dificil să observi o cale de a democratiza regimurile leniniste, tocmai pentru că intenția originară a doctrinei a fost aceea de a organiza dominația totală. Comunismul a fost într-adevăr o deviantă, deși foarte reală, versiune a modernității, o încercare de a clădi un nou spațiu-lume (*espace-monde*) în care diferența dintre Eu și Tu s-a disipat în partid, „singura coagulare a socialului“ (pentru a-l cita pe Lefort).

În aceasta rezidă esența chestiunii leniniste (sau comuniste): instituția partidului monolitic, unic, care apare ca o „cetate asediată“ după 1903 (marea schismă între bolșevici și menșevici), a dobândit dimensiuni planetare după 1917. Marxismul, convertit și ajustat de Lenin, a încetat să mai fie o doctrină revoluționară menită să înțeleagă (*begreifen*) realitatea și a devenit un corp ideologic care le cere militanților o disciplină de acțiune ce îi transformă în „membri ai unui corp colectiv“. Astfel, bolșevismul le-a adăugat mitologiilor revoluționare ale secolului al XIX-lea ceva nou: includerea puterii într-un tip de reprezentare care definește partidul ca o entitate magică. Este, prin urmare, important să avem în vedere semnificația structurilor politice și simbolice ale leninismului, bazele teoretice care i-au asigurat succesul ca stat ideologic (*Weltanschauungstaat*). Indiferent cum privim, celebrarea de către Lenin a statutului predestinat al partidului, împreună cu insistența sa obsesivă asupra formelor conspirative de organizare („celulele“ revoluționare) și cultul înregimentării fanatice, au dat naștere unei noi forme de radicalism politic, în mod irevocabil opus tradiției liberale individualiste occidentale sau, la drept vorbind, socialismului (liberal) democratic, antiautoritar. *Weltanschauung*-ul leninismului a fost la fel de intolerant și exclusivist precum cel al fascismului: a pretins „recunoașterea completă,

precum și adaptarea totală a vieții publice la ideile sale."[155] În secolul XX, leninismul și fascismul au determinat, fără precedent, „lărgirea, intensificarea și dinamizarea puterii politice"[156], în scopul transformării radicale a lumii.

Ținând cont de toate acestea, aș conchide că propunerea lui Slavoj Žižek de „revenire la Lenin" înseamnă pur și simplu o întoarcere la politica iresponsabilității, reînsuflețirea stafiei politice ale cărei moșteniri sunt legate mai degrabă de limitarea decât de extinderea practicii democratice. În definitiv, Lenin a fost cel care a înăbușit democrația directă în forma consiliilor, a dizolvat embrionarul parlament rus și a transformat teroarea într-un instrument privilegiat de conservare a puterii. Žižek pare să adopte și chiar să savureze,rolul personajului lui Thomas Mann, dialecticianul iezuit Leo Naphta: un oracol al renașterii a ceea ce am putea numi *le désir de révolution*. În apărarea leninismului, Žižek susține de fapt reabilitarea experiențelor milenariste, a soteriologiilor seculare și mesianismelor vizionare, pentru regăsirea unei „autentice atmosfere apocaliptice pauliene". Concomitent, el (precum și alții care-i imită pledoaria) pare totuși să nu se sinchisească de gropile comune pe care nu vom conteni să le descoperim pretutindeni unde s-a încercat aplicarea, într-o formă sau alta, a idealurilor leniniste. Când Hitler a distrus sistemul constituțional de la Weimar și a dizolvat toate „libertățile burgheze", el a imitat precedentul bolșevic al urgenței permanente ca justificare pentru legitimarea distrugerii legalității și eliminării (inclusiv fizice) a tuturor acelora care erau priviți ca obstacole „obiective" în calea construirii unei comunități organice perfecte. În pofida pretenției lor la raționalitate, bolșevicii, „eliberați de preocuparea legalității sau a oricăror alte mijloace de control asupra puterii executive, au fost în mod aparte înclinați să facă uz de forța brută"[157].

În Uniunea Sovietică, Italia fascistă și Germania nazistă, desființarea statului prerevoluționar a creat „precondiția instituțională pentru radicalizarea cumulativă. Organe flexibile, extralegale și extrabirocratice care au instituționalizat teroarea împotriva dușmanilor închipuiți; ficțiunea unei civilizații viitoare și o nouă judecată morală care a legitimat-o"[158]. Noua ordine a utopiei aflată la putere a deschis calea unui fel de „darwinism instituțional" definit de „activismul politic ivit din sine însuși, sau măcar fără o direcție imediată" dată de centrul de putere (liderul sau partidul).[159] Acest proces poate lămuri atât escaladarea terorii și corupția organizațională, cât și decesul acestor mișcări politice totalitare. Diferența

fundamentală față de național-socialism (dar nu atât de mult față de fascismul lui Mussolini, considerând că acesta a supraviețuit pentru cel puțin două decenii) a fost aceea că Lenin și Stalin „au obținut nu doar o revoluție socială, dar și condițiile unei ordini politice stabile."[160] Bertrand Russell a diagnosticat în *The Practice and Theory of Bolshevism*, scrisă la întoarcerea sa din Uniunea Sovietică, în 1920, realitatea criminală care stă la baza invenției politice leniniste, spectrul pe care profeții contemporani ai iresponsabilității precum Žižek aleg să-l ignore: „Am simțit că tot ceea ce am prețuit în viață este distrus în interesul unei filozofii înguste și nesincere și că, în acest proces, o nefericire imensă este atrasă asupra a milioane de oameni."[161] Odată victorios în 1917, Lenin a deschis o cutie a Pandorei. Până la sfârșitul secolului XX, tot ce am aflat a fost tiranie și vărsare de sânge pretutindeni unde isprava sa istorico-globală a fost emulată, de la Shanghai și până la Rostock.

CAPITOLUL 4
Dialectica dezvrăjirii

Marxism și decădere ideologică în regimurile leniniste

> Poate că sistemul occidental e defectuos în multe aspecte sociale, dar este, până la urmă, un sistem democratic complet operațional, nu o dictatură. Aș fi cu siguranță de acord că democrațiile occidentale nu au nici ele astăzi un sistem de valori unanim acceptat, dar, în vreme ce pierderea unui astfel de sistem într-o democrație reală este contrabalansată de interacțiunea unei largi varietăți de instituții democratice, pierderea ideologiei într-o societate totalitară înseamnă prăbușirea completă a moralului acelei societăți, deoarece singura justificare a guvernării totalitare *este* ideologia pe care se bazează.
>
> Zdeněk Mlynář
> (în George Urban, ed., *Communist Reformation*)

Regimurile comuniste au fost ideocrații partocratice (așa cum au arătat autori precum Leonard Schapiro, Alain Besançon, Martin Malia, Richard Pipes, Orlando Figes și Stephen Kotkin). Singura pretenție la legitimitate a acestora a fost pur ideologică, altfel spus, derivată din sistemul organizat de convingeri – împărtășite de elite și insuflate maselor – de care a beneficiat partidul prin accesul privilegiat la adevărul istoric. Dacă această interpretare este corectă, atunci deradicalizarea, declinul energiei autogenerate, în special în domeniul monopolului ideologic, duce la o vulnerabilitate crescândă. Sfârșitul liderului suprem (Stalin, Mao, Enver Hodja, sau Tito) a fost mereu anunțat de anarhie ideologică și pierderea încrederii printre conducători. Kenneth Jowitt a arătat în mod corect faptul că „există o tendință constantă în leninism către selecția de lideri executivi puternici“[1]. Totuși, uneori partidele comuniste invocă de asemenea conducerea de către un profet mesianic, un călăuzitor carismatic.[2] Cazurile lui Stalin și Mao sunt cele mai evidente, dar Nicolae Ceaușescu, Enver Hodja, Ho Și Min, Kim Il-Sung și alții pot veni la fel de bine în minte. Construind pe argumentul lui Jowitt, putem observa

următoarea tendință: în încercarea de a confirma și susține în mod permanent „impersonalismul carismatic“ al partidului sub comunism (în special în avatarurile sale staliniste), magicul, miracolul și misticismul s-au contopit în regimurile totalitare ce aparent erau justificate științific. În realitate, ele au fost ideologii milenariste, doctrine mântuitoare travestite în raționalisme, religii politice bazate pe propria concepție asupra păcatului originar, amurgului omenirii, suferinței istorice și mântuirii finale. Tentativele de a restaura „valorile trădate“ ale proiectului originar (Nikita Hrușciov, Mihail Gorbaciov) au sfârșit în dezordine ideologică, schimbarea opiniilor foștilor susținători, părăsirea „cetății“ de către intelectualii critici, critica vechilor dogme, deșteptare, ruperea cu trecutul și, în cele din urmă, apostazie. Dacă e să comparăm experimentele leniniste cu utopiile revoluționare fasciste, absența unei tentații revizioniste în cadrul fascismului este izbitoare. Cu foarte puține excepții, precum frații Gregor sau Otto Strasser (naziști timpurii care s-au disociat de regimul lui Hitler curând după preluarea puterii), nu au existat naziști dezvrăjiți. Complotul împotriva lui Hitler din 1944 a fost pus la cale de aristocrați conservatori și lideri militari care doreau să evite o înfrângere zdrobitoare în fața Aliaților și o mult temută ocupație de către Armata Roșie.[3]

Acest capitol examinează aventurile marxismului critic în regimurile de tip sovietic și impactul său coroziv asupra centrului de la Moscova în timpul anilor ’70 și, mai ales, în anii ’80. De asemenea, conceptualizez fenomenul Gorbaciov ca punct culminant al etosului revizionist în cadrul blocului socialist, ceea ce întoarce implicit focalizarea contribuției mele asupra paradoxurilor inerente și erorilor perestroikăi. Cea din urmă este înțeleasă ca fiind inseparabilă de incompletitudinea promisiunii de schimbare a revizionismului marxist est-european. Cu toate acestea, nu neg în nici un fel rolul acestei perioade fascinante a istoriei politice și intelectuale în oferirea unei lecții fundamentale privind rolul ideilor în dezintegrarea regimurilor autoritare de factură leninistă. O asemenea evoluție autocritică ar fi fost de negândit sub regimul nazist, așa cum am arătat în capitolele anterioare.

Punctul meu de vedere este că impactul revizionismului marxist și intelectualilor critici poate fi cu greu supraestimat și că acest impact reprezintă una dintre principalele diferențe dintre comunism și fascism. Aventura revizionismului i-a purtat pe acești intelectuali dincolo de cândva adulata paradigmă, marxismul critic s-a transformat în postmarxism și, mai mult, precum în cazul lui Kołakowski,

în antimarxism liberal. În captivanta sa carte despre intelighenția sovietică postbelică, istoricul Vladislav Zubok ajunge la concluzia că povestea acestui grup, care este vitală pentru înțelegerea sorții leninismului în secolul XX, a vorbit despre „dispariția lentă și dureroasă a idealismului lor romantic-revoluționar și despre optimism, credința lor în progres și în iluminarea oamenilor“. El subliniază: „copiii lui Jivago și-au petrecut viețile într-un «voiaj pe tărâmul Utopiei», spre marea largă și turbulentă a descoperirii de sine“[4].

Pentru intelighenția sovietică și est-europeană, marxismul s-a dovedit inadecvat din perspectiva celei mai importante ambiții ale sale: formularea unei soluții pozitive la provocările modernității democratice sau, mai precis, restructurarea imaginației democratice înseși:

> Cu un singur și hotărât gest de sfidare, Marx a înlăturat toate particularitățile: interesele țăranilor, ale clasei de mijloc, ale națiunilor și ale colonialismului. Acest universalism absolut l-a făcut pe Marx deosebit de insensibil la întrebările politice, în general, și la politica democratică, în particular. Politica democratică este una dintre componentele de bază ale modernității și, atunci când Marx n-a putut face față acestei probleme, noua sa teorie a modernității a fost drastic limitată. Am putea doar specula de ce un om genial, care a descoperit și analizat atât de multe trăsături de bază ale modernității, nu a fost nici măcar în cel mai mic grad superior vreunuia dintre contemporanii săi socialiști atunci când s-a angajat în discutarea chestiunilor politice. Când a fost vorba de politică, imprecizia ideilor sale politice, părtinirea deschisă a raționamentelor sale și mitologizarea eroilor lui preferați l-au întors pe Marx la epoca Revoluției Franceze și bonapartismului, întocmai acea perioadă ale cărei deprinderi ideologice Marx a căutat cu atâta tărie să le demitizeze.[5]

Argumentez că doar reinventarea politicii operată de mișcarea disidentă poate oferi *posibilitatea* de a obține democrație autentică și libertate totală în Europa de Est și Uniunea Sovietică. Analiza propusă reprezintă o revizuire și dezvoltare a tezelor mele asupra rolului deziluziei ideologice în declinul (deradicalizarea) fundamental al regimurilor leniniste, așa cum a fost el exprimat în anii ’80 și începutul anilor ’90.[6]

Câteva generații s-au maturizat politic în Europa de Est și Uniunea Sovietică prin asimilarea promisiunii radicale a mântuirii universale, egalității autentice și emancipării. Civilizația clădită și exportată de bolșevici a avut o ambiție totalizatoare cuprinzând toate sferele vieții. La începutul anilor ’80, scriitorul disident exilat Andrei Siniavski a susținut că această modernitate alternativă intolerantă a

fost „o structură durabilă, stabilă… [care] atrage interesul și atenția lumii ca, probabil, cel mai neobișnuit și copleșitor [*groznoe*] fenomen al secolului XX. Este copleșitor pentru că emite pretenții privind viitorul întregii omeniri și […] se consideră ca fiind un ideal și concluzia logică a evoluției istoriei lumii.“[7] Acest construct al leninismului a fost în primul rând articulat pe credință. Emanciparea de sub o asemenea convingere transformativă radicală a devenit o odisee sinonimă cu istoria comunismului. Așa cum a prezentat-o un filozof sovietic, „Am rezistat îndelung și cu ferocitate, până când a trebuit să mă predau *în fața… vieții înseși* [sublinierea îmi aparține].“[8]

În avatarul său leninist, marxismul a fost impus ca filozofia prin excelență, viziunea științifică unică asupra lumii, complementul evoluției tehnico-industriale a societății. El a controlat posesiv, a inspirat și a motivat evoluția politico-intelectuală a societăților est-europene. A impus principalul corpus politic, filozofic, etic și estetic de ipoteze, teze, valori, norme și opinii. De asemenea, sub auspiciile particulare ale perioadei staliniste, marxismul a fost convertit în materialism dialectic (*Diamat*), un simulacru de jargon dialectic combinat cu pretenții pseudoștiințifice. Cel din urmă a fost treptat instituit într-o ortodoxie monopolistă imaginată în acord cu cerințele autosuficientelor, necontradictoriilor și aprioric infailibilelor dogme religioase. Conceput astfel, a determinat o rigidizare continuă a vieții spirituale în țările Europei de Est, precum și o normală, logică, de altfel, contrareacție de refuz și insatisfacție privind ideile prevalente.

Weltanschauung-ul funcționalist-pragmatic stalinist a reușit să scoată în evidență, irevocabil și într-adevăr axiomatic, un număr de teze desprinse din scrierea timpurie a lui Marx, *Ideologia germană* (cum ar fi determinismul economic și supoziția că ideile dominante din cadrul unei organizări sociale sunt ideile grupului hegemonic). Și-a asumat, de asemenea, câteva poziții materialiste naive apărate și promovate de Lenin în *Materialism și empiriocriticism* – dincolo de toate, reprezentarea vulgară a lui Lenin asupra bazelor filozofice. Sub Stalin, dialectica a suferit o ciudată metamorfoză, un proces de *refuncționalizare* al cărui rezultat a fost transformarea sa în nimic altceva decât o armă ideologică, un instrument mitologic de susținere a fiecărui pas politic al regimului, a fiecărei turnuri tactice. Robert C. Tucker, în încercarea sa de a înțelege nevoia lui Stalin de a controla presupusele legi obiective ale dezvoltării socioeconomice, a arătat spre adoptarea de către acesta „a unei atitudini legislative față de realitate. […] Ceea ce el a numit «legi științifice obiective» au fost o

externalizare a propriilor lui dictate interioare; ele erau o proiecție asupra istoriei sovietice a formulelor de dezvoltare socioeconomică generate de propria sa minte. *Propriile-i idei i-au apărut drept necesități naturale guvernând evoluția societății* [sublinierea autorului].“[9]

Impulsul utopic

Felul în care Stalin vedea în propriile idei niște legi naturale a fost, în orice caz, rezultatul provocărilor structurale ale utopiei aflate la putere (adoptarea, împlinirea idealurilor și adaptarea la lume). Citându-l pe Klaus-Georg Riegel, autoritatea sovietică a devenit sub Stalin „controlul hierocratic asupra alocării harului de către biserică“. În absența fizică a lui Lenin, liderul numinos incarnând puterea absolută a partidului, „comunitatea imaginată a discipolilor leniniști“[10] a trebuit să se reinventeze întemeindu-și carisma pe scrierile părinților fondatori. Tradiția inventată a marxism-leninismului a fost apoi impusă membrilor partidului ca mijloc de purificare sau, mai degrabă, pentru a stabiliza identitatea normativă incontestabilă a partidului. Cu toate acestea, obsesia lui Stalin privind consolidarea partidului nu a fost departe de dictonul leninist potrivit căruia „un partid devine mai puternic prin purificarea sa“[11]. Într-adevăr, pentru a preveni lipsa de claritate a dogmei și lipsa hotărârii printre cadre, Stalin declara: „Cu cât mai aspră epurarea, cu atât mai probabilă devine apariția unui Partid puternic și influent“[12].

Punctul culminant al acestui mod de operare, cea mai evidentă și scandaloasă consecință, a implicat „confesiunile dialectice“ din timpul proceselor-spectacol staliniste, acele autoflagelări abjecte menite să-i confere legitimitate ordinii politice totalitare: dacă toți dușmanii (reali sau inventați) erau nimic altceva decât ticăloși, agenți dezgustători ai Occidentului, trădători odioși și sabotori infami, atunci conducerea stalinistă, beneficiind de această puritate politică perfectă, a fost îndreptățită să invoce alibiul unei raționalități istorice „obiective“.[13] Această „poetică a epurării“ a reglementat spațiul ideologic în cadrul corpului social și politic al organizării politice de tip sovietic, redefinindu-i pe „aleșii“ comunității și reîntărind rolul mesianic al acestora. Pe cale de consecință, istoria sacră a mișcării a fost rescrisă în manieră eroică, prin sânge și excluziune. Conceput de părinții fondatori ca filozofie ce se opune controlului centralizat al statului, marxismul a culminat prin apoteoza sovietică a parti-

dului și a mașinăriei etatiste (partolatrie și statolatrie). Legitimitatea elitei bolșevice a provenit în primul rând din relația ei cu doctrina marxistă. Oricât de ezoterice li s-au părut observatorilor externi, conflictele din anii ’20 au atins cele mai sensibile puncte ale ceea ce Czesław Miłosz a numit Noua Credință, o ideologie care „se bazează pe principiul că e bun tot ceea ce slujește intereselor revoluției, iar rău tot ceea ce dăunează acestor interese“[14]. Revoluția a fost hiperbolizată drept eveniment cathartic, pogorârea unei noi epoci a justiției sociale. Pretențiile marxismului de infailibilitate științifică au fost adăugate acestui melanj. Rezultatul a fost o viziune gnostică explicând istoria și societatea în formule aproape geometrice și ale căror secrete adânci erau accesibile doar unui grup select de gardieni ideologici. Toți acești factori au relevat procesul prin care intelectualii au fost seduși de un pretins determinism inexpugnabil într-o epocă a extremelor politice. Cu alte cuvinte, spre a cita dintr-o carte foarte influentă în anii ’30, *ABC-ul comunismului*, „ceea ce profețea Marx se împlinește sub propriii noștri ochi“[15].

Promisiunile sociale și spiritul regenerativ al bolșevismului au fost invocate ca argumente împotriva acelora care deplângeau violența prin intermediul puterii dictatoriale. Mulți intelectuali, printre care și câteva nume faimoase precum Maxim Gorki, André Gide, Arthur Koestler, Manès Sperber, Romain Rolland, André Malraux și Ignazio Silone, au fost fascinați de ceea ce părea a fi o aventură istorică eroică. Revoluția bolșevică a fost, spre a folosi cuvintele măiestrite de politicianul socialist Jean Jaurès cu privire la cea franceză, „un tun enorm care trebuia să fie manevrat pe afetul său cu încredere, rapiditate și fermitate“[16]. În plus, Uniunea Sovietică era în mod cert pentru ei un model de idei și instituții, sursa unui nou etos socialist, a unui nou umanism, într-o vreme în care se constata că democrația reprezentativă liberală nu a reușit să se ridice la nivelul provocărilor societăților moderne. Câțiva dintre ei au fost dezamăgiți de cinismul comisarilor comuniști și au părăsit paraclisele leniniste; alții, precum Pablo Neruda și Louis Aragon, au refuzat să-și lepede credința și au rămas atașați de perimatele învățături comuniste. De asemenea, pe măsura sovietizării Europei de Est, leninismul a devenit o *alternativă* la renașterea națională. Spre exemplu, doctrinarul comunist Václav Kopecký susținea în ianuarie 1948 că „ideologia noii Cehoslovacii va fi ideologia noii Republici Democrate Populare și ideologia tranziției pe drumul de la capitalism la socialism“[17]. Multe astfel de exemple pot fi găsite în presa acelor ani, în fiecare dintre țările regiunii.[18] În împlinirea misiunii sale globale, „elita morală“ comunistă

a pretins un mandat exclusiv de salvare și adevăr istoric.[19] Sau, în cuvintele lui Jean-Paul Sartre din 1961: „Nimic nu e mai clar; oricare i-ar fi crimele, URSS are pe lângă democrațiile burgheze acest formidabil privilegiu: țelul revoluționar. [...] [Uniunea Sovietică a fost] incomparabilă cu alte națiuni; este posibil s-o judeci doar dacă îi accepți cauza și în numele acelei cauze.“[20] *Cursul scurt de istorie a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice*, publicat în 1938, a reprezentat paradigma degradării intelectuale bolșevice: „Nu doar că a stabilit un întreg tipar al mitologiei bolșevice legat de cultul lui Lenin și Stalin, dar a prescris un ritual detaliat și o liturghie. [...] *Cursul scurt* nu a fost pur și simplu o operă de istorie contrafăcută, ci și o puternică instituție socială – unul dintre cele mai importante instrumente de control asupra minții, un dispozitiv pentru distrugerea gândirii critice și deopotrivă a amintirilor societății despre propriul trecut.“[21] Transformată într-o evanghelie a mișcării comuniste internaționale, această parodie a marxismului a fost proslăvită drept culmea înțelepciunii umane. Ideologia stalinistă a dus la sărăcirea practicii teoretice marxiste și a funcționat de fapt ca o contradoctrină efectivă pentru a goli momentul emancipator inițial de dialectica negativă și a o înlocui cu o sociologie oportunist-pozitivistă, situată în mod deliberat dincolo de granițele morale tradiționale. Prin *Cursul scurt*, leninismul a devenit „o adevărată religie a Cărții“ (în cuvintele lui Riegel). Această „revoluție stalinistă a credinței“ a oferit îndrumare unitară și unitate de voință printre cadrele implicate în construirea socialismului într-o singură țară, în proiectul de modernizare sovietic. A fost reflectarea literară a „monopolului utilizării legitime a coerciției hierocratice“ (așa cum a spus Max Weber), exercitată de Stalin în timpul proceselor-spectacol. Spre a-l parafraza pe Souvarine, paradigma *Cursului scurt* a transformat în mod oficial leninismul într-o *religion d'état*.[22] Ființa umană imaginată de stalinism trebuia să repudieze distincțiile clasice dintre *bine* și *rău*, discreditate cu dispreț ca fiind depășite, prin expunerea la un alt cod moral, fapt care evocă în multe aspecte ideea nazistă de *Übermensch*. Ideologia sa își avea rădăcinile în ură și resentiment și a evoluat într-o logică a *manipulării*, *dominației* și *supraviețuirii*. Principala sarcină a propagandei a fost să purifice mintea; a fost precum un ritual de exorcizare prin care regimul a încercat să elimine toate vestigiile culturii occidentale și să creeze instrumentul uman de reproducere socială perfectă. Substanța sa a constat în câteva teme reiterate mecanic; metoda sa a fost agresiunea simbolică, violența ideologică. În 1929,

Stalin a proclamat „anul marii rupturi" (*god velikogo pereloma*), care, potrivit lui Bernice Glatzer Rosenthal, a implicat „saltul marxist de la «necesitate» către «libertate»... o ruptură completă cu blestemata lume veche. [...] Sub conducerea lui Stalin, masele construiau un paradis terestru"[23]. Era vorba despre anihilarea liberului-arbitru, intoxicarea totală, abandonul moral și, de aceea, identificarea absolută cu sistemul. Era versiunea sovietică de *Gleichschaltung* individual.

Modul de operare al stalinismului a fost excesul în chestiuni precum birocratizarea, teroarea polițienească, absența democrației și cenzura: „Spre exemplu, nu doar politici coercitive asupra țăranilor, ci efectiv un război civil împotriva țărănimii; nu pur și simplu represiunea polițienească, sau chiar teroare de tipul războiului civil, ci un holocaust prin teroare care a făcut zeci de milioane de victime de-a lungul a patruzeci și cinci de ani; nu pur și simplu revitalizarea termidoriană a tradiției naționaliste, ci un șovinism aproape de tip fascist; nu doar un cult al liderului, ci deificarea unui despot."[24] După ocuparea sovietică a Europei de Est, aceeași formă de leninism – n-au îndrăznit să-l numească stalinism – a fost decretată ca fiind unica interpretare a marxismului. Moartea lui Stalin a fost „condiția necesară a schimbării poststaliniste și, într-adevăr, primul act, esențial însă, al «destalinizării»"[25]. După atacul fulminant al lui Nikita Hrușciov asupra stalinismului la al XX-lea Congres al PCUS din februarie 1956, anumite schimbări au devenit inevitabile în structura rigidă a dogmei sovietice. Pe lângă inovațiile instituționale, destalinizarea a însemnat dedogmatizare, sfârșitul idolatrizării fără margini a textelor sacre scrise de sau atribuite lui Stalin. Așa cum a remarcat un autor, odată cu destalinizarea, „relațiile dintre partidul-stat și societate au suferit schimbări majore, cu o nouă înclinație către mediere prin control, stimulente și strategii de incorporare mai blânde. Dar structura monolitică a conducerii partidului-stat și a administrării economice a rămas fundamental aceeași"[26].

Monolitul sfărâmat

Relaxarea politică de după anul 1953, cunoscută și sub denumirea „dezghețul", a deschis o eră a îndoielii și criticismului. Duse erau timpurile certitudinilor absolute dictate de un presupus infailibil conducător suprem. Imagistica totalitară care funcționase timp de mai multe decenii prin „*tremendum et fascinosum* (alternarea fricii

și speranței, terorii și salvării)“[27] și-a găsit vraja pusă radical sub semnul întrebării. În pofida limitelor sale, Raportul Secret al lui Hrușciov, unul dintre cele mai importante documente politice ale secolului XX, a relevat, într-o anumită măsură, crimele împotriva partidului. Dar semnificația sa rezidă în aceea că a „extins granițele îndoielii în privința Rusiei sovietice postbelice“[28]. Și mai important, primul val al destalinizării a pus capăt terorii ca instrument de guvernare: „Reformele în justiția penală, în special amnistiile, și demitizarea cultului pentru Stalin în Raportul Secret rămân ca realizări durabile ale perioadei deoarece au garantat că restalinizarea completă – a gulagului, a cultului pentru Stalin – nu va mai fi posibilă niciodată.“[29] Încă din martie 1953, K.P. Gorșenin, ministrul justiției, declara în *Pravda* că decretul de amnistiere care a eliberat 1.201.738 de oameni era dovada „umanismului sovietic“. Tot el pleda pentru „legalitatea socialistă“ drept calea corectă de asigurare a „tranziției [țării] de la socialism la comunism“[30].

Cu toate acestea, destalinizarea a adus reforme care, „în loc să răspundă la întrebări, au generat altele noi.“[31] Pe tărâmul culturii și al vieții publice, destalinizarea a generat o serie de inițiative care au țintit îndepărtarea de doctrina petrificată și îndreptarea către originile marxismului ca filozofie, către așa-zisul tânăr Marx ca arhetip al unui impuls socialist pur, necontrafăcut. În Uniunea Sovietică, dar și în Europa de Est, „destalinizarea nu a însemnat sfârșitul idealului comunist. Din contră, a însemnat o reînnoire a idealismului și identității intelectuale a perioadei prestaliniste“. Sau, în cuvintele reputatei poete sovietice Bella Akhmadulina, „Revoluția nu este moartă; Revoluția este bolnavă, iar noi trebuie s-o ajutăm.“[32] Prin urmare, emanciparea politică (debolșevizarea) intelectualilor sovietici și est-europeni a coincis cu – și a fost catalizată de – valul de liberalizare declanșat de revelațiile istorice ale lui Nikita Hrușciov.[33] În vreme ce campaniile care au urmat Raportului Secret al liderului sovietic „voiau să emancipeze conștiința populară de sub cultul lui Stalin, ele au riscat de asemenea, incidental, «destalinizarea» opiniei publice, întrucât largi segmente ale populației sovietice au reacționat față de destalinizare în mod violent, impredictibil și «antisovietic»“[34]. Toate constructele teoretice și politice staliniste au fost denunțate drept o farsă oribilă: iluziile nu mai puteau acoperi jalnica realitate. Dogmele și-au dezvăluit întreaga absurditate. Dorința reformării morale a comunismului a constituit principala motivație pentru renașterea neomarxistă în Uniunea Sovietică și Europa de Est. Într-adevăr, „a fost un marxism care dorea revenirea

la o tradiție europeană a reformismului social-democrat“[35]. Rezistența intelectualilor împotriva controlului totalitar amenința longevitatea regimurilor de tip sovietic. Legitimitatea pătată de teroare a sovietismului a fost pusă sub semnul întrebării de critici care nu puteau fi acuzați de apartenență la clasele sociale înfrânte. Și cu a lor pledoarie explicită în favoarea umanismului și democrației, aceștia au contribuit la erodarea aparentului consens monolitic.

Într-un anumit fel, această mișcare fusese anticipată de teoreticieni iugoslavi (Moša Pijade, Milovan Djilas, grupul Praxis) care s-au simțit obligați de chiar logica conflictului politic cu elita stalinistă sovietică să redescopere impulsurile inițiale ale antropologiei, sociologiei și filozofiei marxiste.[36] În orice caz, cei mai activi în lupta împotriva obscurantismului stalinist au fost intelectualii maghiari și polonezi, exponenții unei perspective politice radicale care a inflamat masele în lunile febrile de după cel de-al XX-lea Congres al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice. Acest lucru trebuie corelat cu tradițiile stângii din acele țări, dar și cu existența unei confuzii în cadrul nomenclaturii comuniste, sporită de radicalismul antibirocratic crescând al clasei muncitoare. Trebuie să avem în vedere, în acest sens, evoluția conștiinței de clasă, atât a clasei muncitoare, cât și a intelectualilor, precum și existența unei anumite comunicări psihoemoționale, ba chiar a unei osmoze între aceste două grupuri sociale. Subliniez aceste lucruri pentru a sugera o explicație – dincolo de forța efectivă a poliției politice – pentru relativa pasivitate politică a clasei muncitoare în alte țări comuniste (precum România sau Bulgaria) și pentru uimitoarea neutralitate a intelectualilor cehi și slovaci în timpul revoltelor maghiare și poloneze din 1956.

Saga revizionismului

La mai mult de un deceniu după moartea lui Stalin, inteligheția est-europeană și sovietică trecea printr-o perioadă de reconstrucție etică, o invitație la reabilitarea întregii evoluții istorice a marxismului occidental și la o abordare critică a „dialecticii instituționale“. György Lukács, un „enigmatic eretic înăuntrul Bisericii sale“ (pentru a-l cita pe Ferenc Fehér), invitat să participe la dezbaterile Cercului Petőfi din Budapesta, era perceput ca reprezentant al unui *altfel de marxism* decât osificatul materialism dialectic predicat de doctrinarii staliniști; intelectualul marxist Géza Losonczy a fost sufletul discuțiilor privind

libertatea presei; Leszek Kołakowski se lansa în lunga sa luptă pentru umanizarea societății „socialiste de stat“ poloneze, invocând potențialul unei presupuse noi stângi socialiste. În manifestul său din 1957, *Permanent vs. Transitory Aspects of Marxism*, Kołakowski a făcut distincția fundamentală dintre marxismul instituțional și cel intelectual. În vreme ce primul era doar dogmă religioasă manipulată de cei aflați la putere, cel de-al doilea era caracterizat de „raționalismul radical în gândire; rezistența neclintită față de orice invazie a mitului în știință; o întreagă viziune seculară asupra lumii; criticism dus la limitele sale ultime; neîncredere în toate doctrinele și sistemele închise… disponibilitatea de a revizui tezele, teoriile și metodele acceptate“[37]. Libertatea a devenit din nou cel mai de preț bun al oamenilor scăpați din dependența asfixiantă dată de definiția partidului asupra adevărului. În Uniunea Sovietică, *shestidesiatniki*, „oamenii anilor ’60“, au format o comunitate care „a avut «capacitatea și dorința de a gândi, de a reflecta asupra vieții și complexităților ei». Ei au căutat să înțeleagă realitatea «din spatele fiecărui cuvânt»“[38]. Un „spirit al revizionismului“ s-a înfiripat în blocul sovietic, unul care va marca fundamental dinamicile politice și culturale ale regiunii la sfârșitul anilor ’50 și în anii ’60. În acest context, *revizionismul*, un termen născocit de ortodoxiile neostaliniste pentru a stigmatiza curentele critice de gândire și principalul adversar întâlnit de birocrații conducători după luptele fracționiste de la mijlocul și sfârșitul anilor ’20, a devenit principalul inamic al construcției ideologice neostaliniste.[39] Ar trebui reținut, în orice caz, că revizionismul *nu a fost* o mișcare socială; a fost mai degrabă „un curent ideologic difuz care s-a articulat, în părți egale, în forumurile oficiale și neoficiale și care a avut un mare grad de varietate în diferite țări.“[40]

Tema favorită în discursurile filozofilor, sociologilor și oamenilor de litere est-europeni, în general, a fost reîntoarcerea la un Marx idealizat: încercarea de a descoperi acele elemente ale designului originar marxist care pot justifica schimbările politice eliberatoare din cadrul sistemului. Mai mult decât atât, acel efort a fost conceput ca o *redescoperire* și o *reinterpretare* a operelor de tinerețe ale lui Marx, a întregii moșteniri filozofice marxiste detestate de către ideologii staliniști. Conceptul de *alienare* a devenit baza multora din cele mai pasionate controverse filozofice, a încurajat cauza liberalizării și a furnizat bazele teoretice pentru criticismul politic. În fapt, „dictatura proletariatului“ a fost receptată ca tocmai opusul „viitorului luminos“ promis de fondatorii marxismului. A fost perceput ca o caricatură a proiectului de emancipare anunțat de *Manifestul comunist*.

Efectul imediat al neliniștii intelectuale generale a fost configurarea unui răspuns fundamental *radical* la evidenta criză structurală a societăților est-europene de tip sovietic. Una dintre cele mai interesante expresii ale acestui fenomen a fost acea Scrisoarea deschisă către Biroul Politic al PMUP din 1964, redactată de intelectuali antibirocratici de stânga, Jacek Kuroń, un conferențiar în pedagogie, și Karol Modzelewski, un membru al Departamentului de Istorie al Universității din Varșovia, fiul lui Zygmunt Modzelewski, vechi comunist și primul ministru de externe al Poloniei comuniste. Documentul, un izbitor exemplu de critică la adresa partidului dinspre stânga antitotalitară, pretindea că susține adevăratele principii ale marxism-leninismului împotriva democrației fictive de partid, că apără drepturile muncitorilor împotriva deciziilor de la vârf.[41] În același an, profesorul de drept Zdeněk Mlynář redacta *Statul și individul* (o anticipare a lucrării sale din 1968, *Către o organizare politică democratică a societății*), în care încerca să reconcilieze democrația și socialismul. În acest document, autorul (fost coleg de cameră al lui Mihail Gorbaciov la începutul anilor '50 și principalul ideolog al Primăverii de la Praga, în 1968) reafirma rolul organizațiilor sociale în procesul de democratizare. În plus, punea accentul pe corpurile muncitorești autoadministrate din fabrici pentru a „depăși sistemul planificării prin decret și a fixa întreprinderea socialistă ca agent autonom care va putea astfel să pătrundă pe piață în această calitate“. De asemenea, potrivit lui Mlynář, rolul conducător al partidului poate fi menținut doar dacă acesta este constituit dintr-o „avangardă conștientă“ aflată în slujba „intereselor generale și țelurilor socialiste ale întregii societăți“, avangardă ale cărei acțiuni nu sunt considerate indubitabile, ci care, din contră, este mânată de o „neobosită activitate de persuasiune“.[42]

A fost vorba despre o palpitantă căutare a „tărâmului libertății“ profețit de Marx, o explozie a ceea ce Hegel a numit *unglückliches Bewusstsein* (conștiința nefericită), o revoltă a subcurentelor libertariene care supraviețuiseră experienței mortificatoare a stalinismului. Manifestările teoretice ale acestor subcurente au oferit un *nou orizont semantic*, întrepătrunderea unei noi infrastructuri emoționale și intelectuale care s-a tradus într-o reactivare a subiectelor filozofice reprimate: înainte de toate, *umanismul*, ca preocupare metafizică privilegiată. Înăbușirea Revoluției din Ungaria și încercarea de îmblânzire a inteligheției poloneze, antireformismul liniei politice în țările Europei de Est între 1957 și 1961, precum și campania antirevizionistă dură declanșată după publicarea programului adoptat

de Liga Comuniștilor din Iugoslavia nu au putut nici obstrucționa deschiderile filozofice creative, nici împiedica imboldul dogmatic ce s-a tradus în concepția etico-umanistă atât de detestată de staliniștii duri și neodogmatici. Revizionismul a fost suprimat din cauza angajamentului său față de valori în mod fatal pervertite prin manipulare oficială. A fost o strategie eronată, bazată pe dorințe deșarte și pe năzuința, din start condamnată, de regenerare morală a elitei conducătoare. A solicitat cu naivitate dialogul cu aceia care prețuiau doar forța brută. Detlef Pollack și Jan Wielgohs i-au definit cu precizie caracterul ideologic drept „imanență sistemică“. În același fel, Adam Michnik a descris corespunzător dilema ineluctabilă a revizionismului neomarxist în Europa Centrală și de Est: „Concepția revizionistă s-a bazat pe o anumită perspectivă intrapartinică. Nu a fost niciodată formulat într-un program politic. Presupunea că sistemul de putere poate fi umanizat și democratizat și că doctrina marxistă oficială era capabilă să asimileze artele contemporane și științele sociale. Revizioniștii au dorit să acționeze în cadrul dat de partidul comunist și doctrina marxistă. Ei au vrut să transforme «din interior» doctrina și partidul în direcția reformei democratice și a simțului realității.“[43]

Aparatul ideologic dominant în partidele comuniste est-europene a încercat să mențină controlul asupra tuturor acestor evoluții spirituale pontențial periculoase și, în cele din urmă, să le paralizeze. Încă de la început, destalinizarea a ridicat problema crucială a „prerogativei de dirijare și control asupra schimbării sociale și culturale. [...] Chiar în momentele sale cele mai populiste, radicale, partidul a continuat să creadă în autoritatea sa imaculată asupra populației“[44]. Cerberii ideologici au atacat cu sălbăticie însăși ideea *reformelor de la bază* care ar merge dincolo de lupta aprobată de partid împotriva birocratizării și în favoarea creșterii productivității. Pretenția „revizionistă“ privind o analiză profundă, neîndurătoare a sistemului stalinist și a întregii texturi tragice de evenimente și situații, eufemistic denumite de partidele comuniste „cult al personalității“, a provocat reacții ambivalente. În octombrie 1961, la al XXII-lea Congres al Partidului Comunist, Hrușciov a lansat un al doilea atac asupra memoriei defunctului tiran. Trupul îmbălsămat al lui Stalin a fost îndepărtat din mausoleul lui Lenin, templul sacru al bolșevismului. Acest nou dezgheț, o scurtă și neconvingătoare liberalizare, a oprit aproape în totalitate reformele politice și economice: „Pe măsură ce partidul și-a publicat din ce în ce mai netemător narațiunile iconoclastice asupra trecutului stalinist, și-a redus totodată și în mod

paradoxal (deși probabil necesar) angajamentul în direcția destalinizării sferei publice sovietice."[45] Liderii de partid au devenit rapid conștienți asupra implicațiilor subversive ale marxistei „reîntoarceri la sursă" și au descoperit atracția negativ-libertariană a unor concepte precum alienare, umanism, democrație autoguvernată, drepturile omului și libertatea subiectului. De asemenea, au fost din ce în ce mai reticenți față de „potențialele noi forme de interacțiune dintre stat și societate, dintre cetățenii individuali"[46].

Ulterior, revizionismul a devenit o proiecție obsesivă a ideologilor staliniști, întruparea celei mai secrete torturi spirituale a lor. Spre a-l parafraza pe Leszek Kołakowski, bufonul nu poate evita confruntarea cu reacția intolerantă a furibunzilor preoți; el trebuie să-și radicalizeze „atitudinea de vigilență negativă în fața oricărui absolut"[47]. Nervozitatea conducerii de la Kremlin cu privire la comportamentul tot mai îndrăzneț al tinerilor intelectuali sovietici, radicalizați de noul val al destalinizării, este cel mai bine exprimată de mustrarea furioasă a lui Nikita Hrușciov la adresa poetului sovietic Andrei Voznesenski. În martie 1963, în amfiteatrul Casei Uniunilor, în timpul unei întâlniri cu elita culturală sovietică, Hrușciov izbucnește ca urmare a ridicării în slăvi a lui Vladimir Maiakovski de către Voznesenski, în ciuda faptului că primul nu fusese membru de partid:

> De ce ești atât de mândru că nu ești membru de partid? Te vom îndepărta complet! Reprezinți poporul nostru, sau doar îl defăimezi? [...] Nu-i pot asculta calm pe cei ce ling picioarele dușmanilor noștri. Nu-i pot asculta pe agenți. Uită-te la el. I-ar plăcea să creeze un partid de noncomuniști. Ei bine, tu ești un membru al partidului, dar nu e același partid în care sunt și eu. [...] Dezghețul e gata. Acesta nu este nici măcar un îngheț ușor de dimineață. Pentru tine și gusturile tale va fi înghețul arctic [lungi aplauze]. Noi nu suntem aceia care au aparținut Cercului Petőfi. Noi suntem cei care au ajutat la zdrobirea ungurilor [aplauze]. [...] Ei cred că Stalin este mort și totul e permis... Nu, sunteți sclavi! Sclavi! Comportamentul vostru o arată.[48]

Un nou îngheț

Până la sfârșitul conducerii lui Hrușciov în toamna anului 1964, devenise destul de clar, atât în URSS, cât și în Europa de Est, că reforma sistemică din interior condusă de o inteligheție liberă în gândire și operând în limitele permisibilului definite de partid, a

încetat să fie o opțiune viabilă. În același timp, prioritatea epistemologică a revizionismului în blocul sovietic a constat în concentrarea metodologiei istorice marxiste pe marxismul însuși. Cu alte cuvinte, *istoricitatea* marxismului, momentul conștiinței de sine marxiste a fost central pentru *reinventarea* adevăratei valori a negativității ca un spațiu nou pentru afirmarea *particularității* împotriva falsei *universalități* glorificate de către sistem. Direcția hegeliano-marxistă părea cea mai adecvată pentru asumarea unei legitimități metafizice, acea sursă spirituală care exprima și simboliza aceleași ambiții, obsesii, anxietăți și speranțe. În aprigele polemici din anii '30, Karl Korsch postulase clar semnificația și conținutul sedițios, înclinat spre răzvrătire, al dialecticii marxiste, iar marxiștii critici est-europeni nu au ezitat să-i adopte punctul de vedere, mergând chiar dincolo de pozițiile cristalizate în *Marxismus und Philosophie*: gânditorul marxist avea obligația să pună accentul pe dimensiunea filozofică a marxismului, energia negativă a dialecticii, „în contrast cu disprețul manifestat anterior, în forme diferite, dar cu același rezultat, de către varii curente ale marxismului, față de elementele filozofice revoluționare ale doctrinei create de Marx și Engels“[49].

Campionii teologiei neodogmatice au fost, desigur, filozofii oficiali sovietici și est-germani care se specializaseră în urmărirea celui mai mic semn de heterodoxie: în RDG, de la teoreticianul-șef al partidului, Kurt Hager, la oameni precum Manfred Buhr sau Wilhem-Raymund Bayer, ideologii est-germani nu au ratat nici o ocazie de a combate și eradica erezia revizionistă.[50] Din acest punct de vedere, consider că ar fi imprecis să credem, alături de Kołakowski, că mentalitatea exclusiv-dogmatică tradițională a fost aproape complet înlocuită de o abordare cinică, strict pragmatică, specifică noului tip de birocrat comunist. Desigur, cea mai intolerantă generație de clerici ideologici a dispărut după 1960, dar nimeni n-ar trebui să suspecteze cohortele ulterioare de aparatcici de înclinație liberală sau umanistă. Moral și psihologic, ei au aparținut unei generații diferite de cea a „preoților“ evocați cândva de Kołakowski. Ei nu au fost implicați personal în crimele staliniste și nu au avut nici un motiv să caute raționalizări istorice, deși din punct de vedere politic probabil că au împărtășit aceleași valori ca predecesorii lor. Ei erau „în mod obiectiv“ prizonierii aceleiași logici eronate.[51] Aparatcicii indiferenți, amorfi din punct de vedere ideologic, cu a lor simulată rezervă axiologică, au fost de fapt un element eficient al suprastructurii autoritar-birocratice care funcționa atât de bine: ei nu aveau nimic în

comun cu filozofia marxistă sau etica socialistă; au ignorat „superb“ problemele stânjenitoare ale responsabilității istorice. Pentru a-l parafraza pe Engels, principala lor sarcină era să corecteze logica faptelor contradictorii, să modeleze și să lămurească asupra istoriei, în pofida tuturor evidențelor, în vreme ce se desfășoară marșul imuabil către comunism. Au avut o singură convingere, un singur crez absolut; au adulat un singur dumnezeu; au cinstit doar o singură valoare politică: propria lor supraviețuire birocratică, accesul de durată la putere, dreptul lor de a domina, de a dicta și de a teroriza. Și-au abandonat toate pretențiile de comunicare credibilă, veridică, subminând astfel miturile escatologice și de susținere ale marxism-leninismului. Cu toate acestea, spre exemplu printre liderii sovietici grupați în jurul lui Leonid Brejnev, „influența de durată a marxism-leninismului ca sursă a legitimității și limbaj al politicii, împreună cu o înrădăcinată perspectivă stalinistă, a produs o neîncredere profundă față de Occident și o susceptibilitate durabilă privind apelurile «revoluționare» și politicile expansioniste.“[52] Nomenclatura neostalinistă a păstrat loialități puternice față de o versiune radical simplificată a sfintei scripturi marxist-leniniste: „[Brejnev] credea că a face acum ceva «nemarxist» era inadmisibil – întregul partid, întreaga lume erau cu ochii pe el. Leonid Ilici era foarte slab în [chestiuni de] teorie și asta îl durea foarte tare.“[53]

În acest sens, disidentul sovietic și filozoful Aleksandr Zinoviev avea dreptate să descrie o perfectă continuitate între prima generație stalinistă – acei oameni care au comis crimele sau care au sprijinit întreg sistemul de teroare – și funcționarul contemporan distant, rece, pseudosofisticat cultural (ideologic), folosindu-se de retorica marxistă pentru a ascunde un vid moral și intelectual. Pe de altă parte, este destul de greu să ne lăsăm furați de încercarea simplistă a lui Zinoviev de a identifica marxismul cu stalinismul, precum și de lipsa sa totală de interes privind tradiția „eretică“ a marxismului. Zinoviev a catalogat drept irelevante toate dezvoltările „revizioniste“, întreaga moștenire hegeliano-marxistă și curentele negativ-dialectice contemporane, precum și criticismul paramarxist la adresa birocrației. El a refuzat posibilitatea unui marxism „analitic autentic“, a respins ca ipotetică și logic incoerentă orice poziție care a vrut să separe doctrina originară de practica artificială: „Stalin a fost cel mai autentic și cel mai devotat marxist. [...] Stalin a fost perfect adaptat procesului istoric care l-a generat.“[54] Atitudinea negativă a lui Zinoviev în privința marxismului occidental, abordarea

sa sceptică față de dialectica negativă și, în general, față de orice ipoteză a radicalismului filozofic ar trebui legate de *malaise*-ul metafizic general al intelectualilor sovietici și est-europeni exprimat în nemulțumirea generată de „iluziile democratice“ și strategiile socialiste promovate de „opoziția umanistă radicală“ în societățile avansate industrial. În orice caz, el a dovedit o anumită obtuzitate, ignorând dimensiunea libertariană a rațiunii critice și subestimând divorțul absolut dintre această perspectivă și ortodoxia instituțional-birocratică. A respinge *de plano* validitatea și relevanța argumentelor marxiste antitotalitare a însemnat suprimarea unui segment valabil din necesarul criticism al regimurilor neostaliniste și ștergerea unei întregi tradiții de gândire utopico-emancipatoare.

Publicarea contribuțiilor filozofice ale tânărului Marx a avut un imens impact în societățile est-europene, deoarece au fost percepute ca un adevărat manifest al libertății subiectivității, al emancipării practicii revoluționare și al abordării nelimitate vizavi de problemele sociale, economice, politice și culturale ale regimurilor de tip sovietic. Tânărul Marx a fost un aliat de preț al forțelor liberale împotriva conservatorismului politic al birocrațiilor dominante în Europa de Est; o lectură precisă a acestor scrieri a scos la lumină argumente incontestabile împotriva ordinii opresive predominante. În cuvintele lui Dick Howard, „Marx a anunțat că stafia democrației bântuie Europa“. Redescoperindu-l pe Marx, revizioniștii est-europeni au dat peste implicațiile democratice ale teoriei sale.[55]

Întreaga tradiție neortodoxă marxistă a fost în cele din urmă invocată în participarea la lupta împotriva structurilor sociale și economice rigide: de la Rosa Luxemburg la Troțki, de la tânărul Lukács și Karl Korsch la Wilhelm Reich și Erich Fromm, de la Gramsci la Sartre sau Școala de la Frankfurt, un întreg tezaur intelectual a fost invocat și dezvoltat în această ofensivă împotriva birocrațiilor autoritare. A fost precum o renaștere neașteptată a unei tradiții uitate, o osmoză evanescentă cu *imposibila utopie*, un efort tragic de a recrea o mentalitate complet opusă logicii filistine, autosuficiente, a elitei comuniste monopoliste. Adoptând această tradiție marxistă și revoluționară, intelectualii revizioniști nu au renunțat în acel moment la socialism. Impulsul tânărului Marx a fost astfel unificat cu moștenirea răzvrătită a idealismului german clasic; *conștiința nefericită* se elibera de coerciția birocratică. A fost, prin urmare, logic ca reacția inversă a aparatului ideologic să constea în sprijinirea investigațiilor sociologice și filozofice atent controlate, acele zone de

cercetare care evitau coliziunea cu monopolul de putere al Partidului Comunist. În mod paradoxal, garanții vigilenți ai doctrinei oficiale au devenit susținători ai cercetărilor epistemice, praxiologice și logice, încurajând deschis cândva detestatele abordări *wertfrei*.

Evitând orice schemă simplistă, putem distinge trei niveluri fundamentale de stratificare ideologico-spirituală în cadrul societăților „birocratic-colectiviste“ est-europene, în anii ’60 și ’70. În primul rând, a existat aparatul ideologic de partid oficial, a cărui principală preocupare a fost să păstreze puritatea și integritatea doctrinei apologetice dominante și să-i asigure hegemonia. Au existat, desigur, diferențe printre regimurile est-europene: în Ungaria, birocrații de partid vorbeau despre *hegemonia* marxismului, în vreme ce marxismul în România sau RDG, sau și mai precis, interpretarea de partid a marxismului, trebuia să se bucure de monopol cultural-filozofic total. Al doilea nivel cuprinde intelectualii în care aparatul de partid avea încredere, cei care împărtășeau valorile dominante și miturile regimului. Partidul a recrutat mulți viitori aparatcici din rândurile lor, în special în câmpul cultural, determinând astfel o nouă structură socială a elitei politice. Al treilea nivel era reprezentat de cei ale căror voci subversive și antisistem au devenit din ce în ce mai articulate, din rândurile majorității intelectuale tăcute. Acest nivel a fost cel al *subgrupului provocator al disidenților* și a fost alcătuit din anticomuniștii totali și din cei care au pornit-o pe calea revizionismului, dar care, prin dezvrăjire, au găsit deschisă ușa apostaziei. Interacțiunea dintre aceste trei tabere, în special în ultimul deceniu al blocului sovietic, reprezintă una dintre cele mai importante chei în înțelegerea sfârșitului subit și șocant al regimurilor comuniste. Respectivele lor poziții au fixat traiectoriile liberalizării și democratizării în regiune.

Întorcându-ne la o apreciere generală a marxismului critic, trebuie subliniat că acest fenomen a reprezentat mai mult decât o simplă renaștere a energiei umanist-emancipatorii a filozofiei praxis-ului. A determinat o nouă înțelegere a responsabilității intelectuale, revitalizând astfel dimensiunea *critică* a acțiunii spirituale. În acest sens, oferind o matrice diferită de echivalentul său în lumea occidentală, paradigma critică marxistă dezvoltată de gânditori est-europeni radicali a dat principalele categorii și concepte epistemice și istorico-politice necesare pentru un criticism cuprinzător la adresa instituțiilor și metodelor autoritar-birocratice și a furnizat, de asemenea, premisele unui proiect al schimbării fundamentale. Acesta

a fost motivul atacului furibund asupra lui Rudolf Bahro în RDG, al furiei neașteptate a regimului Kádár privind concluziile teoretice elaborate de Konrád și Szelényi, al denunțării eforturilor Primăverii de la Praga de a umaniza socialismul sau al persecuției „moderate“ a Școlii de la Budapesta. În formularea istoricului Vladislav Zubok, „regimul, la fel ca înainte, nu a dorit să încurajeze un spirit civic autonom sau să împărtășească din controlul asupra sferei culturale cu intelectuali, scriitori și artiști“[56].

Aparatele ideologice de stat din regimurile de tip sovietic nu au avut o teamă mai mare decât cristalizarea unei rezistențe interne, structurarea unei conștiințe sociale critice, radicalizarea inteligheanției. Cea din urmă a fost percepută drept cea mai periculoasă evoluție, o amenințare la adresa stabilității instituțiilor și valorilor dominante. Marxismul critic est-european a încercat să contrabalanseze absurdul „triumfalism dialectic“ oficial, funcționalismul conservator-dogmatic promovat de partidele conducătoare comuniste. Proiectul său a dorit să ofere armele spirituale ale unei critici la adresa sistemului pentru a genera o ordine sociopolitică mai umană, mai puțin asfixiantă, în cele din urmă democratică. În final, a reușit, așa cum corect arăta Ferenc Fehér, să transforme „potențialitățile semantice ale vocabularului lor în limbajul unei adevărate politici de disidență“[57].

Cea mai semnificativă realizare teoretică a marxismului critic în interiorul blocului sovietic a constat în amplificarea potențialului umanist, antitotalitar al dialecticii, în iluminarea substratului negativ-emancipator părăsit și ocultat de doctrina oficială triumfalist-apologetică, precum și în revelarea tendințelor radicale latente din *continuumul birocratic*. Cercetările filozofice și sociologice întreprinse de Kołakowski, Karel Kosik sau Școala de la Budapesta au contribuit la reînsuflețirea acelei *qualitas occulta* a dialecticii, la *renașterea negativității* într-un univers social care părea saturat de o deranjantă pozitivitate. Marxismul critic iugoslav nu intră în aria acestui studiu din multe motive, deopotrivă istorice, economice, sociologice și culturale. Cu toate acestea, investigațiile filozofice și sociologice întreprinse de grupul Praxis (Mihailo Marković, Svetozar Stojanović, Gajo Petrović, Predrag Vranicki și alții) au încurajat consolidarea teoretică a criticismului umanist al regimurilor autoritar-birocratice de tip sovietic. Principalul lor obiectiv a fost stabilirea unui umanism metafizic și sociologic drept contrapedagogie care ar avea atât consecințe terapeutice, cât și profilactice. O altă funcție foarte importantă a grupului Praxis a fost concentrarea gândirii

revizioniste din întreaga Europă de Est în paginile revistei sale. Aceasta a devenit cea mai importantă platformă a opoziției antibirocratice din regiune. În același timp, Praxis a reușit să întrețină colaborări cu gânditori anticomuniști precum Ernst Bloch, Lucien Goldmann, Erich Fromm și André Gorz.[58] Ar trebui menționat, în orice caz, faptul că relația dintre anumiți marxiști critici est-europeni și noua stângă occidentală a fost mai degrabă contradictorie. Cea din urmă era suspectată de tentații despotico-teroriste și acuzată, nu o dată, de sectarism mesianic. Critica neîndurătoare a lui Kołakowski la adresa milenarismului utopic în *Principalele curente ale marxismului* exprima mai mult decât o insatisfacție legată de teribila lipsă de vlagă a dialecticii negative: marxiștii critici erau astfel invitați să treacă dincolo de propriile atașamente ideologice și emoționale, să-și asume ambivalența fundamentală a doctrinei lor, să examineze în mod onest falsa conștiință marxistă și să se ridice deasupra paradigmei metafizice a radicalismului hegeliano-marxist.

Umanism și revoltă

Din Franța în Cehoslovacia, din Germania în Polonia, din Spania în Italia, din Statele Unite în Uniunea Sovietică, a doua parte a anilor '60 a fost caracterizată de provocările legate de redefinirea politicii opoziționale, cu varii grade de participare și reprezentare în eforturile de a impune redeșteptarea societății ca răspuns la o percepută criză a statului. Diferența fundamentală dintre aceste mișcări a constat în atitudinea față de *utopie*, cu consecințe cruciale pentru reconceptualizarea *politicului* în toate aceste țări. Unele au fost antiideologice, altele s-au situat împotriva structurilor existente de autoritate, dar toate erau variante ale unui activism care susținea noile diferențieri societale dezvoltate după cel de-al Doilea Război Mondial. Circumstanțele bipolarismului au impus, cu toate acestea, o diferență semnificativă în argumentare: în Occident, logica lui 1968 a fost aceea a spațiilor politic emancipatorii lipsite anterior de validarea publică; în Est, a fost vorba despre umanizarea leninismului, despre fisurarea autorității sale monopoliste și orientate ideologic asupra societății.[59] Sau, pentru a-l invoca pe Milan Kundera, Mai-ul parizian a fost „o explozie de lirism revoluționar“, în vreme ce Primăvara pragheză a fost „o explozie de scepticism postrevoluționar“[60].

În cadrul blocului sovietic, înăbușirea Primăverii de la Praga, evenimentele din martie în Polonia și tumultul din Iugoslavia au cauzat „moartea revizionismului“ (așa cum se exprima Adam Michnik). În Vest, inabilitatea de a articula o viziune coerentă a unei ordini alternative și incapacitatea de a susține acțiunea revoluționară au generat o abandonare a ceea ce Arthur Marwick a numit „Marea Eroare Marxizantă“[61]. Tony Judt notează cu acuratețe că, în pofida pretenției de noutate și schimbare radicală, anii ’60 erau încă foarte dominați de o singură mare metanarațiune „care încerca să explice tot și să lase în același timp un spațiu deschis pentru inițiativa umană: însuși proiectul politic marxist“[62]. Mișcarea din 1968 a fost o binecuvântare mascată pentru că prin neîmplinirile ei a revitalizat liberalismul. Agnes Heller a rezumat foarte bine impactul esențial al acestor importante evenimente: ele au consolidat centrul.[63] Pentru prima dată în secolul XX, hegemonia gândirii radicale printre intelectualii europeni bătea în retragere.

Anul 1968 în blocul sovietic a semnalat retragerea din revizionism și întemeierea mișcării disidente, un fel de „Adio lui Marx“ la scară mare și generalizat în regiune. Beneficiind de înțelegerea istorică ulterioară evenimentului, cineva l-ar putea identifica de asemenea ca fiind pragul descompunerii graduale a regimurilor comuniste. Sistemul și-a pierdut energia totalizatoare inițială; stagnarea și imobilitatea erau principalele sale caracteristici. Mecanizarea din ce în ce mai rutinată a ideologiei a scos la iveală găurile din edificiul sistemului, ceea ce a ușurat sarcina opoziției (de exemplu, „noul evoluționism“ sau inițiativa Carta 77). Primăvara de la Praga, din ianuarie până în august, mișcarea studenților polonezi din martie, protestele studențești din Belgrad, în aprilie (și mai apoi Primăvara croată din 1970-1971, o contestare totală a experimentului iugoslav, pe baze naționale), precum și reacția intelectualilor sovietici la procesul Siniavski-Daniel, au reprezentat toate o provocare fundamentală la adresa fundamentelor staliniste ale blocului sovietic.[64] Eșecul acestor mișcări a lăsat locul unei dezamăgiri de durată față de socialismul de stat și pierderii speranței de reformare a acestor regimuri. Cu alte cuvinte, „a subliniat sterilitatea politică și morală… a tentativei de a contopi proiectul sovietic cu libertatea, însă fără întoarcerea la proprietatea privată și capitalism“[65]. Mai mult decât atât, așa cum remarca unul dintre viitorii consilieri ai lui Gorbaciov, un efect secundar al reafirmării hegemoniei Uniunii Sovietice a fost acela că partidele comuniste occidentale, „fără a o mărturisi, au ajuns să înțeleagă irelevanța mișcării comuniste, fie pentru majoritatea

țărilor în care a fost prezentă în mod formal, fie, și mai important, pentru Uniunea Sovietică însăși“[66]. Reafirmarea statu-quo-ului și stagnarea sistemică în cadrul blocului sovietic, au semnalat o ireversibilă „dezvrăjire față de lumea (comunistă)“. În pofida faptului că Zidul Berlinului a început să cadă în 1989, „comunismul își dăduse duhul cu douăzeci de ani înainte: la Praga, în august 1968“[67].

Occidentul, pe de altă parte, a cunoscut o recrudescență a „anti-capitalismului romantic“, o renaștere a radicalismului hrănit de iluzia utopiei. În contextul șocului produs de ofensiva Tet în Vietnam și al crizei identitare a fostelor puteri coloniale, 1968 „a început [pentru Noua Stângă] cu parfumul victoriei în aer“ (în cuvintele lui Jeffrey Herf), pentru că, așa cum amintea Paul Auster, „lumea părea că se îndreaptă spre o prăbușire apocaliptică“[68]. A doua parte a anilor ’60 a marcat deopotrivă o reîntoarcere la Marx și respingerea practicilor democratice existente (cu excepția notabilă a Spaniei și Portugaliei, acolo unde, între 1966 și 1968, neliniștea civilă era orientată împotriva dictaturilor de dreapta ale lui Salazar și Franco). Influența noii stângi, Revoluția Culturală chineză, Războiul din Vietnam, acele *guerilleros* din America Latină și mișcările de decolonizare s-au combinat, într-un amestec amorf, cu ciocnirea generațională, o criză instituțională (ocuparea Sorbonei, paralizarea timp de aproape doi ani a universităților italiene) și un val de recesiune (anunțat de grevele muncitorilor și proiectele de *autogestiune*). Această suprapunere a produs ceea ce anumiți autori au numit mai târziu *les années 1968*. Șaizecioptiștii pretindeau a fi dezvoltat o critică a fundamentelor ideologice ale Occidentului în contextul Războiului Rece (și totodată împotriva vechilor autoreprezentări ale stângii) și o „acțiune directă“ spontană împotriva „opresiunii mascate“ a ordinii liberal-capitaliste. „Antipolitica“ lui 1968 a fost, într-un anumit sens, expresia haotică a încercării de a reconcilia teoria cu practica (*Theoriewut*). Radicalizarea extremă a anumitor segmente din sânul mișcării studențești și cultivarea violenței ca instrument catartic au condus la un divorț între gânditorii de stânga postmarxiști precum Adorno, Horkheimer și Habermas și cei pe care îi suspectau de înclinații „fasciste roșii“. În Franța, Raymond Aron propunea o critică nimicitoare la adresa noii explorări după paradigme revoluționare izbăvitoare.

În cele din urmă, 1968 a produs, deopotrivă în Vest și în Est, o reacție antiideologică ce a constituit premisa „proiectului unei societăți civile globale“. Sau, așa cum a formulat-o Tony Judt, „ciclul celor 180 de ani de politică ideologică din Europa se apropia de

sfârșit“[69]. Mișcarea 1968 a fost într-adevăr unul dintre evenimentele istorice mondiale ale epocii noastre, *la brèche*, clivajul care a fixat un curs al evenimentelor ce par încă a trebui să-și deruleze cursul.[70] Charles Maier a rezumat excelent această transformare: „1968 a închis o epocă la fel de sigur precum a deschis o alta.“[71] Pentru a-l parafraza pe Paul Berman, panoramele imaginare desfășurate în întreaga lume de tineretul rebel al Occidentului au cedat treptat locul noilor realități ale societăților democratice reformate.[72] În Est, tentativele zadarnice de a găsi căi de reformare a comunismului din interior au fost înlocuite de sublinierea centralității demnității umane și a inviolabilității drepturilor omului.[73] Pe măsură ce regimurile comuniste au decăzut sub povara propriei lor ineficacități, iar elitele și-au pierdut conștiința predestinării istorice, a devenit posibil ca îndelung tăcuta societate civilă să se reorganizeze și să pornească o bătălie pentru reconstituirea sferei publice. Revoltele de la sfârșitul anilor ’60 și urmările lor au avut un efect formator asupra inteligheției sovietice, în mod special asupra noilor cohorte de experți, așa-numiții *mezhdunarodniki*, „acei analiști politici, jurnaliști, experți etc. preocupați în mod special de afacerile externe“[74]. Potrivit lui Fiodor Burlațki: „Analizând reformele [est-europene]… am ajuns la concluzia că multe dintre acestea pot fi […] adoptate în țara noastră. Am studiat integrarea rapidă a Europei Occidentale, profund invidioși pe Piața Comună, comparând-o cu funcționarea lentă și birocratizată a CAER [Consiliul de Ajutor Economic Reciproc]. Ne-am gândit să achiziționăm […] tehnologie modernă și să luăm parte la marile realizări ale culturii mondiale. Cu alte cuvinte, am visat să reformăm Rusia.“[75] Așadar, dacă în cazul anumitor intelectuali revizioniști ai Europei de Est și Uniunii Sovietice concluzia evenimentelor din 1968 i-a îndreptat spre opoziția liberală, pentru alții, în special din zona centrului moscovit, lecția a fost diferită. Cei care mai târziu aveau să pună bazele reformelor perestroikăi ajunseseră să creadă că „reformele *erau* posibile, dar doar sub un lider luminat pe care mulți «îl așteptau ca pe Mesia»“. Robert English a comentat foarte potrivit această poziționare: „Naivitatea lor – dacă liderii ar avea voință, atunci reformele ar «funcționa strună» – urma să fie un handicap serios pentru conducătorul care se angaja pe calea «socialismului cu față umană».“[76]

Țarul revizionist

În aceste condiții, antinomiile proiectului marxist est-european au fost evidente mai ales în ultimul deceniu al Uniunii Sovietice, atunci când tribulațiile „fenomenului Gorbaciov“ erau exemple perfecte pentru eșecul reformei ideologice. Chestiunea fundamentală aici, identică în natura sa cu cea care a stat la baza gândirii revizioniste, a fost următoarea: se poate reforma sistemul sovietic în ceva cu adevărat diferit, fără însă a înceta să fie sistem sovietic?[77] Pe de o parte, până la sfârșitul anilor ’80, Gorbaciov și adepții săi au avut o idee clară despre ceea ce încercau să reformeze: „un sistem care a sufocat indivizii, un regim totalitar, un monopol de stat asupra a orice“, unul neimpus în mod special de Războiul Rece, deoarece „exista totodată, în cadrul său, un grup dominant care a căutat învrăjbirea, a urmărit utopia, a tânjit după comunismul de război și care a crezut că poate guverna prin represiuni continue“[78]. Pe de altă parte, revitalizarea statutului URSS pe scena mondială și relegitimarea socialismului (atât intern, cât și internațional) erau dependente, în opinia lui Gorbaciov, de o transformare sistemică de succes a statului sovietic. Cu alte cuvinte, liderul sovietic respingea „opțiunea de a lăsa lucrurile să treneze“, atât de caracteristică predecesorilor săi.[79] În cele din urmă, convingerea lui fermă în posibilitatea simultană a demolării „socialismului stalinist“ (o formulă utilizată de săptămânalul *Literaturnaia gazeta* în mai 1988) și a refondării entității statale sovietice stă la baza paradoxurilor care au produs prăbușirea centrului de la Moscova. Privind retrospectiv, această abordare, care s-a dovedit în mod fatal contradictorie, ne lasă pe noi cu o imagine istorică a lui Gorbaciov, cel mai bine descrisă de politologul Stephen Hanson în 1989: „Un revoluționar romantic autentic, crezând cu tărie în puterea creativă a maselor, incapabil să tolereze în principiu orice instituționalizare reală a politicii revoluționare care poate înăbuși această creativitate și, de aceea, condamnat să fie înfrânt de alții care nu au asemenea scrupule.“[80]

Am putea, prin urmare, spune cu deplină siguranță, precum Archie Brown pe parcursul operei sale, că Gorbaciov a fost de fapt un revizionist marxist autentic care, în vreme ce recunoștea doar de formă figura simbolică a lui Lenin, s-a îndepărtat de bolșevism ca o cultură politică bazată pe fanatism, sectarism și voluntarism, înspre o versiune proprie de revizionism marxist. În tradiția rusă a reformelor impuse de la vârf, tentativa lui Gorbaciov de a reface dinamismul

moral al comunismului s-a bazat, în orice caz, pe un calcul eronat: eliminarea treptată a controlului partidului asupra societății a deschis ușa alternativelor autonome. Criticul literar rus Igor Dedkov a deslușit în jurnalul său noile orizonturi produse de ascensiunea lui Gorbaciov la Kremlin: „Un om al generației noastre a venit la putere. Un nou ciclu de iluzii rusești este pe cale să înceapă."[81] Politica de glasnost a descătușat pluralismul cu ale sale dinamici care vor depăși punctul central al proiectului gorbaciovist de reformă.

Atunci când încercăm să înțelegem imaginea complexă a perestroikăi, contextul și consecințele sale, nu trebuie să trecem cu vederea rolul pe care l-au jucat ideile în cursul evenimentelor. În sine, preistoria revizionismului est-european a fost, alături de miticul „moment leninist originar" (Sovietele din 1917 sau perioada NEP), o piatră de încercare pentru anii '80 în URSS. În plus, succesele mișcării disidente din regiune (ajutate în bună măsură de angajamentul lui Gorbaciov întru „nonintervenție") au sporit conștiința transformării revoluționare printre actorii implicați în procesul schimbării. Am menționat anterior în acest capitol cele trei niveluri de constituire intelectuală într-un sistem de tip sovietic (aparatcicii ideologici, intelectualii/tehnocrații de partid și disidenții). În anii '80, aceste trei grupuri s-au influențat reciproc până la a provoca o alterare totală a orizontului discursiv, a bazinului conceptual utilizat și a setului de așteptări, atât la nivelul formulării politicilor, cât și la nivelul spațiului public. S-ar putea argumenta că până la ultimul deceniu leninist a existat un consens general în rândul mediilor intelectuale sovietice cu privire la imperativul *regândirii* soluțiilor posibile la problemele URSS. În aceasta constă stranietatea situației: organizarea statală de tip sovietic se afla într-adevăr în declin (în special ca lider al mișcării comuniste mondiale), dar era departe de a fi în dezordine. Potrivit lui Stephen Kotkin, „a existat separatismul naționalist, dar a fost departe de a afecta ordinea sovietică. KGB a zdrobit mica mișcare disidentă. Numeroasa intelighenție a fost în permanență nemulțumită, dar s-a bucurat de mari subvenții de stat [care erau] manipulate pentru a promova loialitatea la nivel general"[82]. Biograful lui Gorbaciov, politologul Archie Brown, a formulat acest argument într-o manieră și mai directă: „În Uniunea Sovietică, reforma a produs criză mai mult decât a produs criza reformă. Soarta sistemului sovietic și a statului sovietic nu atârna de un fir de păr în 1985. Până în 1989, soarta ambelor a atârnat."[83]

Melanjul dintre un statut internațional atenuat și compromis (provocarea SUA, complicațiile post-Helsinki, implicarea aventuristă

în conflictele Lumii a Treia, dezastrul afgan sau chiar eurocomunismul), evidenta lipsă de legitimitate a regimurilor comuniste est-europene (și a lor vizibilă inabilitate de a găsi antidotul mișcărilor disidente în absența violenței generalizate) și aproape unanima convingere printre largi segmente ale elitei de partid asupra necesității de a propune reforma (ca urmare a stagnării brejneviste și a incompetenței lui Konstantin Cernenko) au produs o ambianță în care ideile lui Gorbaciov și ale adepților săi puteau deveni program politic. Cu alte cuvinte, sosise vremea ca revizionismul să ajungă la putere în însăși inima imperiului. Aici se află diferența dintre anii ’80, în URSS, și 1956 sau 1968, în Europa Centrală. În Europa anului 1968, marxismul critic oficializat în politică a fost un răspuns la delegitimarea cronică și tumultul din sânul acelor regimuri; în primul caz a funcționat mai degrabă ca măsură preventivă și ca nevoie percepută pentru renaștere sistemică.[84] În Uniunea Sovietică, „noua gândire“, ca epitomă a mentalității conducerii, „nu a anunțat pur și simplu o reconsiderare a eficacității politicilor sau o recalculare a scopurilor și mijloacelor, ci a reflectat o revizuire deplină și pe termen lung a convingerilor, valorilor și identității“[85].

Grupul intelectualilor de partid care s-au raliat secretarului general al PCUS i-a influențat gândirea politică și principalele opțiuni. Acești sfătuitori și asociați nu doar că au împărtășit elanul reformist al lui Gorbaciov, dar au contribuit la radicalizarea sa.[86] Ei au fost „copiii celui de-al XX-lea Congres al Partidului“, persoane care au profitat de pe urma deschiderii orizonturilor, facilitată de destalinizare, atât intern, cât și internațional: „În mod cu totul neglijent, politicile lui Hrușciov de existență pașnică [și, mai târziu, relaxarea lui Brejnev] și competiție culturală, precum și retorica sa au ajutat la reînvierea unui fenomen major familiar vechii inteligheții ruse: ideea lumii exterioare, deasupra tuturor, Vestul, ca element de comparație pentru progresul sau înapoierea Rusiei. […] Descoperirea altor lumi era încă legată în mințile multor intelectuali de viitorul experimentului comunist sovietic, de progresul sau eșecul său“[87].

În pofida campaniei glasnost, anumite lucruri nu s-au schimbat niciodată în structura ritualică a propagandei sovietice. Secretarul general era încă vocea dominantă autorizată să exprime adevărul revelat. Limitele discuției, scopul și obiectivele deschiderii erau prescrise de *nomenklatura* ideologică. Până și figuri importante precum Aleksandr Iakovlev se confruntau cu campanii de discreditare inițiate de elementele conservatoare din partid, de ofițeri superiori ai

KGB și de xenofobi velicoruși pentru că ar fi reprezentat „spiritul malefic" al lui Gorbaciov, trădător suprem al socialismului. Alți asemenea reprezentanți ai grupului de reformiști care au intrat în colimatorul acelora amenințați de „fenomenul Gorbaciov" au fost filozoful Ivan Frolov (pentru o vreme secretarul Comitetului Central al PCUS); politologul Gheorghi Șahnazarov (președinte al Academiei de Științe Politice); consilierul pe probleme de afaceri externe al lui Gorbaciov, Anatoli Cerniaev; Otto Latsis, redactor-șef adjunct al gazetei PCUS *Kommunist*; Gheorghi Smirnov, directorul Institutului de Marxism-Leninism al PCUS; Ivan Voronov, șeful Departamentului Cultural al Comitetului Central; și mulți alții.[88] Câțiva dintre ei lucraseră în Praga, în anii '70, ca redactori ai revistei lunare *World Marxist Review*, și erau atrași de ideile care, în atmosfera generală de *zastoi*, erau neortodoxe, dacă nu chiar în totalitate eretice.[89] Aspect important cu privire la „tânăra elită academică promotoare de politici" din jurul lui Gorbaciov, elementul comun care i-a adus împreună a fost o experiență împărtășită a aculturației în reformă. Robert English a identificat două niveluri în procesul de învățare a noii identități: „*Învățare comparativ-interactivă*, prin care legături externe facilitează o mutație în «autocategorisirea» esențială a intelectualilor a națiunii aflate printre aliați și adversari; și *învățare socială*, prin care un număr crescând de intelectuali din diferite profesii sunt atrași într-o comunitate indigenă informală."[90] Oameni precum Iakovlev, Alexei Arbatov (șef de departament la Institutul Economiei Mondiale și Relațiilor Internaționale al Academiei de Științe a URSS), Abel Aganbegian, Evgheni Velihov, Chrniaev, Șahnazarov și alții au devenit susținătorii unei „noi gândiri" în politica internațională, una care respingea tradiția sovietică a încercuirii capitaliste sau a revoluției permanente în favoarea integrării în „curentul comun al civilizației mondiale". Ei au prilejuit ceea ce conservatorii au numit „conspirația academicienilor", punând la cale o întoarcere cu 180 de grade care a curmat Războiul Rece.[91] Tot ei au fost printre primii care au atacat realitatea *Brezhnevschinei* – paralizia politică însoțită de dezordine morală, deznădejde intelectuală și o erodare continuă a ideologiei dominante. Robert C. Tucker a descris pe bună dreptate Uniunea Sovietică pregorbaciovistă ca societate în tumult: „Oamenii au încetat să creadă în masă în importanța transcendentă a unei condiții colective viitoare, numită «comunism». Au încetat să creadă în posibilitatea unei societăți de a ajunge în acea stare în care să încerce s-o obțină prin intermediul

rolului conducător al partidului comunist, sau prin ei înșiși ca «întemeietori ai comunismului», așa cum programul oficial al partidului își definește cetățenii sovietici. Într-o societate cu o cultură oficială bazată doar pe aceste convingeri, faptul atrage după sine o criză profundă.“[92]

Întregul etos al clasei politice sovietice a suferit astfel un proces de disoluție lentă și aparent ireversibilă. Deloc surprinzător, regenerarea culturii politice sovietice a apărut ca o preocupare larg împărtășită printre elitele de încredere. Manuscrisul nepublicat al lui Gorbaciov din 1989, în care trasa principalele direcții pentru o reînnoire pluralistă generală a sistemului sovietic, poate fi considerat un răspuns la adresa acelora care au manifestat scepticism cu privire la hotărârea sa de a merge dincolo de granițele unui leninism reformat (incluzând aici mulți disidenți sovietici, precum și universitari și politicieni occidentali). Prin promovarea ideii unui sistem bazat pe domnia legii, Gorbaciov a dezlănțuit de fapt un proces politic de nestăvilit, cu efecte istorice la scară globală. În februarie 1990, Gorbaciov a convins Comitetul Central să accepte principiul unui sistem multipartinic și să abandoneze privilegiul constituțional al Partidului Comunist: „Partidul într-o societate în curs de reînnoire poate exista și-și poate juca rolul de avangardă doar ca forță recunoscută în mod democratic. Aceasta înseamnă că statutul său nu ar trebui să fie impus prin postulat constituțional.“[93] Putem observa că Gorbaciov reafirma de fapt o declarație din 1968 a prietenului său Zdeněk Mlynář privind cele două condiții de validitate pentru menținerea rolului conducător al partidului.[94] Potrivit multor autori, chiar și această abordare a însemnat doar vârful aisbergului, în sensul că, între 1987 și 1991, Gorbaciov și anturajul său au luat în considerare ideea de a sparge PCUS, în tentativa de a obține mai multă legitimitate și un sprijin mai consistent pentru versiunea perestroika a URSS.[95]

În 1988, arată Brown, o schimbare majoră s-a petrecut în deșteptarea intelectuală a lui Gorbaciov. Până la acea dată, el condamnase deja în mod public „crimele de neuitat și de neiertat“ ale lui Stalin. Din toate motivele practice, el s-a convertit la o versiune a revizionismului marxist inspirat în mod direct din socialismul evolutiv al lui Eduard Bernstein. În cuvintele lui Anatoli Cerniaev, Gorbaciov trecea printr-un proces de „dezideologizare generalizată.“[96] Al XXVII-lea Congres al Partidului din 1986 înlocuise deja legea de fier a luptei de clasă cu „o nouă doctrină care punea accentul pe prioritatea

«valorilor umane universale», incluzând drepturile omului și autodeterminarea.“[97] Denunțând regimul de teroare al lui Stalin, Gorbaciov spunea de fapt la revedere sistemului partocratic mobilizat ideologic al lui Lenin. Contrar celor care consideră presiunea civilă drept cauza majoră a perestroikăi, Brown subliniază că, „exceptând Polonia, este îndoielnic faptul că afluxul societății civile ar trebui văzut drept sursă a schimbării politice fundamentale în lumea comunistă, mai degrabă decât o consecință a acesteia“[98]. „Ambivalența instituțională“[99] a fost cea care a determinat cele mai multe transformări. Cu alte cuvinte, instituții croite să dezvolte și să legitimeze sistemul (departamentele ideologice, academia de partid, revistele teoretice, *think tank*-uri) ajunseseră să submineze rolul pe care ar fi trebuit să-l joace. Acest punct clarifică într-adevăr traiectoriile intelectuale neașteptate din cadrul *nomenklaturii*, inclusiv câteva apostazii spectaculoase ca răspunsuri la criza culturală și morală fără ieșire a sistemului. Gorbaciovismul a încercat să ofere antidoturi la patologiile excesive ale cinismului, corupției și nepotismului. Ultimii ani ai Uniunii Sovietice au fost în mod fundamental caracterizați de un fenomen de iconoclasm național, cu principalele fundamente mitologice ale sistemului existent prăbușindu-se unul după altul.

În cele din urmă însă, incapacitatea lui Gorbaciov de a depăși vechea dramaturgie ideologică a afectat gradul și dimensiunea schimbării în sistemul sovietic. În vreme ce Iakovlev a ajuns la concluzia că stalinismul a fost inseparabil de tradiția bolșevică, ceva ce trebuia abandonat complet, Gorbaciov nu a putut produce o breșă într-un anumit orizont mental determinat de atașamentul său față de sistemul existent. El a dat înapoi din motive tactice, dar, totodată, și din cauza puternicelor sale convingeri interioare. Pentru Iakovlev, Lenin se făcea vinovat de crime împotriva umanității, un punct de vedere pe care Gorbaciov îl va evita complet. Un marxist-leninist călit, și totuși un om fundamental onest, Iakovlev a ajuns să înțeleagă Uniunea Sovietică, produsul istoric al leninismului, în esența sa, ca pe un stat definit de imperativul normativității. Gorbaciov nu putea trece peste percepția sa asupra Uniunii Sovietice ca tărâm al posibilității.[100]

Și totuși, ruptura lui Gorbaciov de leninism, mai puțin stridentă ca a lui Iakovlev, a fost reală. La urma urmelor, putem vedea în Gorbaciov o combinație între Imre Nagy și Alexander Dubček: incapabil să abandoneze cu totul sleitul model leninist, căutând cu disperare „comunismul cu față umană“, sfâșiat între nostalgia vechilor idealuri

și conștiința tragică a superficialității acestora. Mai mult decât un neomenșevic sau social-democrat de tip occidental à la Willy Brandt (pe care îl admira), Gorbaciov rămâne ultimul și cel mai influent dintre liderii leniniști est-europeni care au încercat să umanizeze un sistem în esență inuman. Iakovlev, pe partea sa, a fost cazul prototipic al unui aparatcic transformat în apostat în fazele terminale ale bolșevismului. Volumul său de dialoguri cu Lilly Marcou a încercat să arate înspre un „potențial democratic" al leninismului. La vremea respectivă, el a argumentat:

> Prin întoarcerea la valorile universale și la procesul de integrare europeană, ideea socialistă prinde rădăcini în Europa. Calea de ieșire din această fundătură care a fost Războiul Rece va fi prin perestroika în URSS și prin evoluție în celelalte națiuni est-europene. [...] Deocamdată, oamenii refuză socialismul: ideea este confruntată de condițiile reale din țările est-europene; a fost distrusă de contrarevoluția stalinistă. Acum că modelul stalinist a fost eliminat, vom asista la emergența unui socialism posttermidorian. Acest nou socialism, care nu va mai cunoaște opresiunea birocratică, va fi clădit în numele omenirii.[101]

Desigur, după 1992, ruptura era completă, permițându-i să devină președintele Comisiei pentru Reabilitarea Victimelor Stalinismului. Cartea sa *Un secol de violență în Rusia sovietică* stă mărturie a călătoriei sale de la dogmă la democrație.

Nevoia unui divorț dramatic cu trecutul a fost în orice caz recunoscută de cei mai radicali partizani ai perestroikăi. *Declarația Conferinței de la Moscova a Cluburilor Socialiste*, publicată în august 1987, a formulat următoarele cereri: statut legal pentru organizațiile și asociațiile independente; dreptul de a iniția legi și de a asigura împlinirea deciziilor de partid care urmăresc democratizarea sistemului electoral; dreptul organizațiilor sociale de a-și nominaliza propriii reprezentanți la toate nivelurile sovietelor, fără restricții și cu accesul liber al candidaților la mijloacele de comunicare în masă; o diferențiere legală între critica deficiențelor sistemului existent și activitatea antistatală; și, în acord cu primul punct al programului Partidului Social-Democrat al Muncii din Rusia, dreptul cetățenilor de a acționa în instanță oficialii responsabili de acte ilegale, independent de plângerile făcute pe palierele administrative.[102]

Pe măsură ce politicile perestroikăi au avansat, mobilizarea politică de la bază în Uniunea Sovietică s-a concentrat pe eliminarea contragreutăților care stăteau în calea realizării unei democrații autentice. Aceste contragreutăți, potrivit lui Stephen Cohen, au subminat

ceea ce el numește „instituțiile unei democrații reprezentative [existente deja în comunitatea politică sovietică] – o constituție care a inclus prevederi pentru libertăți civile, o legislatură, alegeri, un sistem judecătoresc, o federație.“[103] Eliminarea acestora ar fi inaugurat mult așteptatul „socialism sovietic reformat“. Prăbușirea rapidă a URSS, combinată cu reorientarea politică a largi segmente ale populației federației, contrazice teza lui Cohen. Așa cum notează Archie Brown, perestroika a eșuat în încercarea de a depăși inerția sistemică. Tranziția de la un sistem la un altul nu a fost niciodată încheiată, întărind astfel din ce în ce mai răspândita percepție legată de nereformabilitatea comunității politice sovietice.[104] Atât Karen Dawisha, cât și Stephen Hanson arată că ceea ce a imaginat Gorbaciov drept reformă a devenit, în contextul ultimului deceniu al centrului de la Moscova, „o autodistrugere (contra)revoluționară a partidului-stat.“ Pentru a o parafraza pe Karen Dawisha, perestroika, prin politicile sale, a adeverit public elefantul din „apartamentul comun“ – exista o eroare crucială și fatală în inima proiectului comunist de întemeiere a unei noi civilizații.[105]

Elitele conducătoare din țările comuniste au eșuat din cauza incapacității lor de a funcționa în cadrul pluralismului politic. Principala funcție a birocrației comuniste a fost aceea de a exercita dictatura asupra minții și trupului. Etosul birocratic comunist a presupus un puternic spirit corporatist, o solidaritate dezvoltată pe o experiență existențială comună, paternalism continuu și un foarte atent păzit monopol al puterii. Putem afirma că Gorbaciov a fost prea conștient de revoluția de la vârf pe care a inițiat-o. Politica glasnostului a fost pentru el în primul rând un instrument de eliminare a factorilor conservatori din birocrația de stat și de partid. Acceptarea gradului impus de reformă economică și democratizare a continuat să chinuie elita conducătoare sovietică.

Gorbaciov a părut surprins de reacția populară și extrapolarea politicilor sale, în vreme ce s-a ocupat în special de eliminarea rivalilor săi (de la Ligaciov, la Elțîn). A facilitat astfel ceea ce Stephen Hanson numește „o prăbușire a unității elitelor“, una care a lăsat cale liberă „comportamentului nociv, oportunist pe termen scurt, al agenților de rang inferior ai birocrației de stat de pe tot cuprinsul URSS.“[106] Gorbaciov a declanșat într-adevăr o revoluție de la vârf, dar i-a scăpat efectul revoluționar pe care l-ar avea asupra populației. Devotamentul său fundamental față de un stat sovietic sub conducerea PCUS, un alt avatar al vechii fantezii revizioniste de

reformă ideologică din interior cu instrumente presupus preexistente, constituie o altă explicație a declinului său. Acest devotament este cheia ezitărilor sale la începutul anului 1991, atunci când, pentru o scurtă perioadă de timp, s-a apropiat de conservatorii notorii din partid (sacrificându-l, printre alții, pe Iakovlev), precum și pentru poziția sa șovăielnică privind utilizarea forței în Letonia, Lituania și Azerbaidjan. Explică totodată rezoluția din ianuarie 1991 a PCUS care încuraja „exportul de resurse energetice către Europa de Est drept cel mai important instrument“ pentru „restabilirea «prezenței» noastre [sovietice] în regiune“, pentru a „neutraliza sau cel puțin diminua tendințele antisovietice din țările est-europene“[107]. Până și abandonarea faimosului rol conducător în societate al PCUS, garantat constituțional (Art. 6), a survenit la trei zile după demonstrația a 100.000 de persoane în Moscova, împotriva Partidului Comunist.

Citind dialogul dintre Gorbaciov și Mlynář în *What to Do with the Party?*, devine evident faptul că liderul sovietic era absolut confuz în legătură cu modul în care urma să introducă pluralismul politic concomitent cu susținerea socialismului de stat. Tot el a făcut în mod corect primul pas prin dezgroparea sloganului Marelui Octombrie („Toată puterea sovietelor!“), pentru a seculariza puterea și procesul decizional în URSS. În acest fel, el a încercat să-i pună pe oficialii de partid sub controlul societății. Sloganul orginal al Revoluției de la 1917 a însemnat „libertate în raport cu ordinele partidului, nu doar pentru organele guvernamentale alese, ci și pentru corpurile executive stabilite de acele organe legislative. A însemnat o separație legală a puterilor guvernamentale.“ Structurile paralele create nu puteau evolua în întregime în organe ale democrației reprezentative concomitent cu păstrarea Articolului 6 al Constituției PCUS, ceea ce a menținut monopolul asupra puterii al Partidului Comunist. Descrierea evenimentelor făcută de Gorbaciov arată cum negocierile amânate din cadrul Comitetului Central au produs schimbare, dar numai sub presiunea alegerilor republicane din 1990. El admite că *doar* în iulie 1991 organul de conducere al partidului a reușit să furnizeze „un program al socialismului democratic în sensul modern al termenului.“ Pluralismul politic a însemnat pentru Gorbaciov mai degrabă ambigua „evoluție a partidului într-un organism social, adică, regruparea și reconstituirea milioanelor de comuniști care nu făceau parte din *nomenklatură*“[108]. Tot el și-a păstrat aparent convingerea în lumeasca vocație care i-a caracterizat pe acei *virtuosi* ai primilor ani de bolșevism. Din acest motiv persistă o

întrebare, una pe care am ridicat-o în 1990: a avut revoluția lui Gorbaciov potențialul de a fi o revoluție antileninistă? Planurile sale par într-adevăr să fi menținut trăsăturile unei mișcări de regim definite de un atotcuprinzător spirit socialist. El a încercat să formuleze un nou contract social bazat pe încredere reciprocă și respect între conducători și cetățeni. Partidul ca intelect colectiv în sens gramscian, relegitimarea sa prin competență intelectuală și autoritate morală nu au avut însă niciodată succes ca alternativă viabilă la pluralismul politic și național sau la fragmentarea generată de amurgul leninist.

Potrivit lui Archie Brown, pot fi identificate trei cauze principale privind eșecul experimentului Gorbaciov: mai întâi, el nu a împins reformele economice în direcția economiei de piață; apoi, a reacționat târziu și adesea în manieră contrară propriilor interese față de ascensiunea mișcărilor separatiste și naționaliste centrifuge; în al treilea rând, a subestimat capacitatea de remobilizare a *nomenklaturii* și a amânat o alianță cu forțele democratice autentice. Boris Elțîn a fost cel care a știut cum să adune capital politic pe seama furtunoasei ascensiuni a societății civile în Rusia. Cu toate acestea, grație lui Gorbaciov și gorbacioviștilor, URSS s-a transformat dintr-un stat bazat pe disprețul pentru individ și domnia legii într-un stat în care drepturile omului și cele civile erau luate în serios. Și, indiferent de ce s-ar putea crede despre filozofia politică postleninistă a lui Gorbaciov, este totuși cert faptul că s-a disociat de trăsăturile despotice evidente ale vechiului regim. Problema lui Gorbaciov a fost aceea că el și adepții săi au susținut ceea ce Jacques Levesque a numit „o ideologie a tranziției" pătrunsă de „o ambiție prometeică de a schimba ordinea mondială existentă, pe baza unor noi valori universale." A furnizat bazele justificative pentru politica externă sovietică și a creat legitimitatea care a ținut sub control și, în cele din urmă, a înfrânt forțele conservatoare din cadrul PCUS.[109] A alimentat totodată o dublă iluzie: capacitatea de a controla schimbarea în contextul unei societăți devastate de consecințele religiei politice marxist-leniniste și o încredere în voința societății de transformare socialistă în pofida competiției doctrinare și a pluralismului politic. Cu alte cuvinte, gorbaciovismul nu a realizat la acea dată că nici un fenix nu poate renaște din cenușa „primului stat proletar".

Disoluția societății civile și menținerea unui spațiu social atomizat, trăsăturile *sine qua non* ale totalitarismului de tip sovietic, au produs o larg răspândită indiferență morală și corupție intelectuală.

În cuvintele lui Archie Brown, „au existat aproape cu siguranță mai mulți partizani autentici ai viitorului luminos în timpul celor mai răi ani de teroare în masă decât patruzeci de ani mai târziu“[110]. Limbajul oficial a fost a doua natură, un scut protector împotriva erupțiilor de spontaneitate. Oamenii au simulat loialitatea față de sistem, generând o înflorire a comportamentului ritualic mai degrabă decât a atașamentului sentimental. Așa cum a spus Václav Havel, „din cauza acestei dictaturi a ritualului, puterea devine anonimă. Indivizii sunt aproape dizolvați în ritual. Ei se lasă duși de acesta și pare adesea că ritualul însuși poartă oamenii din obscuritate înspre lumina puterii. [...] Operația automată a unei structuri de putere dezumanizate și anonimizate astfel reprezintă o trăsătură a automatismului fundamental al acestui sistem.“[111]

Ce rămâne

Cetățenii țărilor socialiste erau practicieni desăvârșiți ai dublului limbaj și ai dublei gândiri. Viața minții era scindată, iar rezultatul acestui proces chinuitor a fost că nici măcar secretarul general sovietic nu era convins în întregime de ceea ce proclamase partidul. Ideologia a funcționat mai mult ca o instituție reziduală, decât ca o sursă de identificare mistică cu autoritatea consacrată. După cel de-al XX-lea Congres al PCUS și Revoluția din Ungaria, sloganurile oficiale au sunat ca o succesiune de propoziții absurde. Singurul efect al postulatelor ideologice a fost o stare generalizată de indiferență. În mod ironic, imperialismul ideologic a rezultat în simulacre de credință care erau pur și simplu un camuflaj pentru vidul ideologic. În momentul în care această impostură a fost expusă, întreg castelul s-a prăbușit. În cuvintele lui Havel, „ideologia, ca instrument de comunicare internă care asigură structura de putere a coeziunii interne, este în sistemul posttotalitar ceva care transcende aspectele fizice ale puterii, ceva care o domină într-un grad considerabil și, de aceea, care tinde să-i asigure la fel de bine continuitatea. Este unul dintre pilonii stabilității externe a sistemului. Acest pilon este ridicat însă pe o fundație extrem de instabilă. Este construit pe minciuni. Funcționează doar atâta vreme cât oamenii sunt dispuși să trăiască în minciună“[112]. În fiecare societate, cetățenii au nevoie de un set de valori călăuzitoare al căror ritual asigură liniște și împliniri lumești. Regimurile de tip sovietic au ignorat acest fapt și au

forțat individul să-și scindeze sufletul între persoana publică și cea privată. Persoana și cetățeanul au fost entități diferite în aceste societăți. Rezultatul s-a tradus în apatie, dezgustul față de politică, dependența de droguri, interesul pentru culturile exotice sau chiar în fascinația nazismului, cum a fost cazul anumitor grupuri de tineri sovietici. Prin urmare, stingerea pasiunii mistice ar putea fi percepută drept cea mai mare vulnerabilitate a sistemelor politice comuniste. Aceste sisteme au suferit din cauza unei crize ideologice perpetue, în condițiile în care promisiunile lor și-au pierdut cu multă vreme în urmă orice credibilitate. Deciziile lui Gorbaciov au primit un sprijin lipsit de entuziasm din partea acelora pe care dorea să-i mobilizeze. Nu a fost nici o surpriză faptul că liberalii și occidentaliștii radicali au fost cei care l-au înlăturat pe Gorbaciov de la putere.

Liderul PCUS a devenit o victimă a propriilor sale politici deoarece a subestimat separarea dintre voința de schimbare revoluționară în blocul sovietic și conservarea statu-quo-ului organizațional general în regiune. El a omis ceea ce aș numi, utilizând terminologia lui Mark Kramer, „efectele de demonstrație“ ale împuternicirii cetățenilor. Gorbaciov a subminat ideologia marxist-leninistă. A interiorizat vulnerabilitatea regimului sovietic. Tot el și-a restrâns capacitatea de influență asupra neliniștii petrificate din interiorul blocului și al federației. A interpretat greșit viziunile societăților civile est-europene legate de transformarea regimului și a fost mai apoi luat prin surprindere de caracterul molipsitor al democratizării – în esență, o alternativă la propria sa viziune. Potrivit lui Michnik, „virusul perestroika“ a fost într-adevăr cel din urmă ingredient necesar pentru a ridica stavilele disidenței. Dar, de asemenea, virusul reinventării est-europene a politicii a subminat ireparabil „fenomenul Gorbaciov“, echivalând cu o provocare permanentă care în final a împins schimbarea sistemică înspre chiar colapsul sistemului. „Efectul de demonstrație“ transnațional, intrabloc, transfrontalier al mișcărilor sociale, al platformelor politice și al politicilor de stat a accelerat cristalizarea și articularea conștiinței revoluționare nonviolente, mai întâi în rândurile inteligheției și apoi în marea masă a populației. În contrast cu crizele anterioare ale lagărului socialist, în timpul evenimentelor din 1989-1991, oamenii au știut ce se manifesta și au înțeles deopotrivă ideile propagate. Mark Kramer arată că această situație a favorizat apariția unor paralele, analogii și a conștiinciozității printre cei mobilizați în procesul revoluționar. „Compactitatea“ lagărului socialist, care anterior fusese impusă de către un regim intervenționist

sovietic (sub doctrina Brejnev), s-a dovedit acum catalizatorul pentru accelerarea schimbării și pentru fluxul ideilor despre aceasta:

> Începând ca un fenomen în mare măsură unidirecțional în 1986-1988, răspândirea a devenit bidirecțională în 1989, dar apoi s-a întors la tiparul unidirecțional în 1990-1991. Spre deosebire de 1986-1988 însă, direcția propagării în 1990-1991 a fost mai cu seamă dinspre Europa de Est înspre Uniunea Sovietică. [...] Paradoxul schimbărilor care s-au petrecut sub Gorbaciov este acela că, din 1989, aceeași structură a facilitat, și nu a înfrânat răspândirea neliniștii politice și a influențelor democratizante din Europa de Est în URSS – tocmai acele tipuri de influențe care în cele din urmă au subminat regimul sovietic și statul sovietic.[113]

Intelectualii revizioniști care făcuseră atât de mult pentru a submina fațada ideologică a regimurilor comuniste și-au abandonat în cele din urmă iluziile legate de reformabilitatea sistemului din interiorul partidului conducător. Dată fiind densitatea atmosferei sovietico-est-europene, apostazia lor a creat premisele perceperii democrației dincolo de orice aranjament pe care o revoluție de la vârf l-ar putea produce. Ei s-au orientat în schimb spre redescoperirea virtuților dialogului și avantajelor discursului civil. Potrivit lui Zubok, constituirea mișcării drepturilor omului în Uniunea Sovietică a fost o breșă produsă de o schimbare de conștiință, „de la idealizarea «vârstei de aur a bolșevismului» și glorificarea «normelor leniniste», la adoptarea «principiilor morale universale»“[114]. Membrii nou-născutei opoziții democratice au susținut nevoia de a crea o politică alternativă. Scriitorul maghiar György Konrád a vorbit despre emergența antipoliticii ca provocare la adresa versiunii apocrife a politicii întruchipate de sistem: „Ideologia opoziției democratice împărtășește cu religia convingerea că demnitatea personalității individuale (atât în sine, cât și în altă persoană) reprezintă o valoare fundamentală care nu cere nici o altă demonstrație. Autonomia și solidaritatea oamenilor sunt cele două valori de bază și reciproc complementare la care mișcarea democratică asociază alte valori.“[115]

Experiențele amare din Polonia, Ungaria și Cehoslovacia au convins acești critici de faptul că esența chestiunii era să meargă dincolo de logica sistemului. Contribuția crucială a revizionismului la stoparea automulțumirii marxist-leniniste a fost de netăgăduit, dar principala sa slăbiciune a fost supunerea în fața regulilor dictate de birocrație. Noii oponenți radicali ai totalitarismului au perceput revizionismul ca pe o pledoarie șovăielnică pentru schimbare, deși era eretic pentru fanaticii ideologici ai regimului. Aceste scrieri păreau

ezoterice, în special dacă erau puse în contrast cu literatura disidentă, și au avut puțină priză la marele public. Cu toate acestea, cea mai importantă eroare a revizionismului a fost aceea că a generat un criticism care era încă cifrat în limbajul puterii și în logica dictaturilor de tip sovietic. Nu exista însă nici un dubiu că ideile revizioniste ale anilor ’60 au catalizat apariția unei contraculturi a disidenței. Eliberarea de sub vraja marxismului a fost o oportunitate de a regândi moștenirea radicală și de a reconsidera idealurile iacobine ale comunității totale.

În lupta dintre stat și societatea civilă, a fost sarcina celei de-a doua de a inventa un nou principiu al puterii care ar respecta drepturile și aspirațiile individului. Acest contraprincipiu și-a avut rădăcinile în viața independentă a societății, în ceea ce Václav Havel a numit „puterea celor fără de putere“. O nouă epocă și-a găsit maturitatea. A fost începutul extraordinarei demitizări a infrastructurii duplicitare a puterii comuniste. Mai întâi Soljenițîn, apoi disidenții est- și central-europeni și-au anunțat hotărârea de a restaura valoarea normativă a adevărului. Refuzând minciunile oficiale și readucând adevărul în matca sa s-au dovedit a fi o mult mai de succes strategie decât criticismul revizionist din interior. Disidența Europei Centrale și de Est a subminat leninismul folosind două traiectorii: „crearea conștientă a unui loc al rezistenței“, numit de asemenea „*polis* paralel“, „a doua societate“, „antipolitică“ și așa mai departe, și „strategiile gemene ale noului evoluționism și nonviolenței“ (precum „autolimitarea“ lui Jacek Kuroñ sau „reformismul radical“ al lui János Kis).[116] Pentru prima dată în secolul XX, disidenții au respins necesitatea statusului (privilegiului) revoluționar ca o justificare pentru violența (statului) în transformarea societală. În acest proces, ei i-au forțat de asemenea pe intelectualii occidentali să-și confrunte propriile iluzii înrădăcinate în fascinația totalitară pentru utopia armată. În plus, mișcarea disidentă a distrus ireversibil vălul autoconstruit, autoamăgitor și complet depășit al ignoranței în privința costurilor umane ale revoluției. În cazul Franței, aparent țara nesfârșitului angajament în slujba privilegiului revoluționar, „*Arhipelagul Gulag* al lui Soljenițîn, într-un copleșitor și mistuitor detaliu, a fost rechizitoriul care, în cuvintele lui Georges Nivat, «ne-a înfrânt».“[117]

Scopul ultim al comunismului, victoria asupra politicii într-un corp social complet unificat – renumitul „salt în tărâmul libertății“ – a fost contestat de un imperativ moral al responsabilității politice.

Concepte precum planificarea centralizată, rolul conducător al partidului, principiul luptei de clasă pe scena mondială și piramida sovietelor fuseseră legitimate în termeni istorici, „un proces care a fost mai măreț decât ceea ce ele, ca forme temporale de organizare, au reprezentat.“[118]

Într-o anumită măsură, Gorbaciov a sperat că partidul își va găsi sufletul în lupta pentru modernizarea culturii politice sovietice, dar a descoperit că vremurile au făcut asemenea eforturi zadarnice. Și doar când a fost prea târziu, în iulie 1991, într-un moment de dezorganizare ideologică devastatoare în cadrul PCUS, el a forțat „o ruptură decisivă cu depășitele dogme ideologice și stereotipuri.“ A eșuat pe de altă parte în a căuta soluții în afara partidului. A refuzat să adopte strategia meselor rotunde – simbolul revoluțiilor pașnice central-europene din 1989. Tot el a imaginat o tranziție la democrație prin mijloacele socialismului (încă incoerent articulată), dar, într-o societate pluralistă, viziunea sa nu era singura care concura în piața publică. Este acum evident faptul că principala putere a regimurilor comuniste a constat în abilitatea lor de a menține un climat de teroare și deznădejde; principala lor slăbiciune a fost eșecul în a supune mintea umană. Nu subestimez problemele economice intrinseci ale acestor regimuri, dar principala lor vulnerabilitate a fost neputința de a produce încredere. Glasnost a fost o tentativă de a rezolva nesoluționabilul, un efort disperat de a crea un mediu mai puțin sufocant fără a schimba principiul dominației partidului. Revoltele din 1989 și 1991 au arătat că materialul era probabil mai moale, dar cămașa de forță rămăsese neschimbată, generând atitudinea supremă – dezaprobarea sistemică populară completă.

Filozoful disident maghiar G.M. Tamás a exprimat o dispoziție larg răspândită printre independenții est-europeni atunci când a refuzat să convadă însidere gorbaciovism un dar ceresc: „Nu sunt de acord… cu satisfacția celor mai mulți observatori occidentali, în special acum, odată cu apariția lui Gorbaciov, care ne-ar închide în limitele unui sistem comunist blând reformat în care puterea rămâne încă a Partidului, dar în care câțiva alți oameni pot de asemenea să vocifereze puțin. Oamenii nu trebuie să sufere din pricina viziunilor lor, dar nici nu au o influență reală asupra a ceea ce se petrece, și atunci, cu cât o asemenea situație se prelungește, cu atât crește diferența dintre vorbe și fapte. Nu ne putem construi o viață normală în viitor pe un asemenea fundament.“[119] Sau, după cum spunea gânditorul politic și disidentul Miklós Haraszti în epilogul la ediția

americană a cărții sale despre artiștii sub socialism: „Decenii la rând, Ungaria a fost un exemplu de manual al unei neocolonii poststaliniste pacificate. Acest fapt n-a fost pierdut de dl Gorbaciov care încearcă să îmbrace în mai multă catifea gratiile închisorii sale pentru a crea o ordine mai puțin primitivă și mai flexibilă în inima imperiului său."[120]

Efectele turbulente ale acestei relaxări ideologice au fost resimțite nu doar în Uniunea Sovietică, ci și în Europa Centrală și de Est. Acest fapt a permis o rearanjare a constelației puterii ca o consecință a autoorganizării sociale. Experiența Comitetului de Apărare al Muncitorilor (KOR) în Polonia a demonstrat că un mic nucleu de intelectuali dedicați poate schimba în mod fundamental ecuația politică posttotalitară.[121] KOR a contribuit la climatul de cooperare dintre nucleul radical al inteligheției și activiștii militanți ai clasei muncitoare. Nefiind nici un partid politic, nici un sindicat tradițional, *Solidarnosc* a anticipat o sinteză de limbaj nonutopic pentru un polis rațional și o comunitate emancipată. Ritmul reformei în Uniunea Sovietică a deținut o importanță vitală în ceea ce privește soarta națiunilor est-europene. Intensificarea activităților disidente între 1987 și 1989 în Polonia, Ungaria, Cehoslovacia și RDG a anticipat temerara, suprema provocare la adresa regimurilor comuniste din aceste țări. Declarația din octombrie 1986 semnată de disidenți din Polonia, Ungaria, Cehoslovacia și RDG a inaugurat un nou capitol în istoria luptelor antitotalitare. A demonstrat că acțiunile internaționale pot fi și ar trebui să fie inițiate pentru a accentua valorile și țelurile opoziției. A fost apelul istoric al intelectualilor critici de a contracara strategia de cooptare și de a afirma întâietatea acelor valori pe care sistemul le asfixiază.

În momentul în care mișcările sociale independente autentice au fuzionat, intelectualii au furnizat un program articulat de schimbare politică, alternativa corectă pe care revizionismul nu a reușit să o creeze. În lucrarea lor fundamentală *Dictatorship over Needs* (*Dictatura asupra necesităților*), Heller, Fehér și Márkus oferă o explicație profundă a decesului marxism-leninismului: „O ordine socială este legitimată dacă măcar o parte a populației o acceptă ca exemplară și statornică, iar cealaltă parte nu contestă ordinea socială existentă cu imaginea alteia, alternative, ca fiind la fel de exemplară. Astfel, numărul relativ al celor care legitimează un sistem poate fi irelevant dacă masele nelegitimatoare sunt pur și simplu nesatisfăcute."[122] La rândul său, Archie Brown argumentează că prăbușirea comunismului

poate fi explicată de o combinație de „noi idei, putere instituțională (înălțimile de comandă ale sistemului politic căzute în mâinile reformiștilor radicali) și opțiuni politice (când alte opțiuni ar fi putut fi alese)“[123].

Prin urmare, de ce s-au prăbușit regimurile comuniste? Răspunsul este multicauzal și necesită înțelegerea numeroaselor origini ale fenomenului și implicațiilor evenimentelor mondiale cutremurătoare din 1989-1991. Dacă ar fi totuși să propun o listă de cauze, aș spune că regimurile comuniste au dispărut pentru că și-au pierdut aplombul ideologic, legitimitatea hierocratică. Hegemonia lor ritualizată a fost cu succes contestată de reinventarea politicii impusă de disidență. Existența unei alternative într-un spațiu cuprins anterior de mit și ideologie a declanșat procesul de autodeterminare individuală și colectivă. Logica consimțământului, a emancipării în limitele „ideocratice“, a fost înlocuită de gramatica revoltei, a autoafirmării și libertății. Proiectul modernității comuniste, orientat către „o acumulare integrată a bunăstării, puterii și cunoașterii“ în timp ce se bazează pe „fantasma intrinsecă a unei scurtături către abundență prin intermediul mobilizării sociale totale“[124], a fost respins pe considerente morale. Cristalizarea unei teorii critice concentrându-se pe subiectivitate și negativitate a reafirmat poziția centrală a ființei umane în economia simbolică a politicii central- și est-europene. În mod ironic, avertismentul sovietic – „Fie distrugem noi revizionismul, fie ne va distruge el pe noi!“ – pare acum uluitor de vizionar. Grație intelectualilor critici care s-au bazat pe tradiția și premisele fixate de marxismul revizionist, revoltele s-au transformat în cele din urmă în revoluții.

CAPITOLUL 5
Ideologie, utopie și adevăr

Lecții din Europa de Est

> Orice Utopie socială care pretinde că oferă un proiect formal al societății perfecte îmi pare acum plină de cele mai înfiorătoare pericole. Și nu spun că ideea unei fraternități umane este scandaloasă, naivă sau zadarnică; și nu cred că ar fi preferabil s-o descalificăm ca aparținând unei epoci a inocenței. Dar să mergem până la a ne imagina că putem construi un plan pentru întreaga societate în care armonia, justiția și belșugul sunt obținute prin inginerie umană reprezintă o invitație la despotism. Aș reține atunci Utopia ca un stimulent imaginativ… și aș limita-o la acest lucru. Punctul în care despotismul diferă de totalitarism este distrugerea societății civile.
>
> Dar societatea civilă nu poate fi distrusă decât dacă proprietatea privată, incluzând posesiunea privată asupra tuturor mijloacelor de producție, este abolită.
>
> Leszek Kołakowski (in George Urban, ed., *Stalinism*)

Mai mult decât în orice altă perioadă din istoria omenirii, oamenii secolului XX s-au lăsat tentați de promisiunile mesianismului revoluționar cu originea în grandioasele fantezii teleologice imaginate de profeții care și-au scris mare parte din manifeste în timpul secolului anterior.[1] Sau, spre a utiliza formula filozofului și disidentului ceh Jan Patočka, ultimul secol a cunoscut ascensiunea „supracivilizațiilor radicale“ care au căutat forme similare celei a „bisericii universale“. Potrivit lui, acestea au fost „proiectate pentru totalitatea vieții prin mijloacele raționalismului; avem de-a face cu o dorință arzătoare pentru un nou centru, «unul din care pot fi controlate toate nivelurile până la periferie»“.[2] Atât din partea extremei stângi, cât și din partea celei drepte, misiunea unei reconfigurări absolute a condiției umane a inspirat unele demersuri frenetice de a transcende ceea ce părea a fi carcasa filistină a instituțiilor și valorilor liberale.[3] Mulți bolșevici, printre care Aleksandr Bogdanov, Anatoli Lunacearski și,

după câte se pare, Lenin, au găsit declarația lui Nietzsche privind apariția supraomului (*Übermensch*) de-a dreptul captivantă sau măcar incitantă. Acest tip de influență „a atins o coardă sensibilă în sufletul rus, care a continuat să reverbereze mult după receptarea sa [a lui Nietzsche] inițială. [...] Ideile și imaginile desprinse din scrierile sale au fost contopite, în varii feluri, cu elemente compatibile din patrimoniul cultural, intelectual și religios rus, dar și cu marxismul."[4]

În comunism și fascism, ideologia a avut rolul de a justifica violența, de a o sacraliza și de a discredita toate opiniile contrare drept decadente, sterile, periculoase și fundamental false. În logica ideologică binară (*kto-kogo*-ul lui Lenin, principiul „care pe care") nu exista loc pentru o cale de mijloc: dușmanul – mereu definit pe baza criteriilor de clasă (sau rasă) – și-a pierdut toată umanitatea, fiind redus la condiția abjectă a parazitului. Staliniștii și naziștii și-au declarat cu mândrie fanatismul și au abolit autonomia umană prin loialitatea față de partid/lider/dogmă. Principalul scop al atașamentului ideologic revoluționar a fost acela de a organiza colonizarea (heteronomia) mentală a indivizilor, de a-i transforma în constructori entuziaști ai utopiei totalitare. Pe scurt, totalitarismul, ca proiect care are drept scop o dominație totală asupra omului, societății, economiei și naturii, este inseparabil legat de ideologie.[5] Ideologiile comunismului și fascismului au avut în comun credința în maleabilitatea naturii umane și în posibilitatea de a o transforma în acord cu un plan utopic: „Proiectul la care tind deci ideologiile totalitare nu este de a transforma lumea exterioară, nici de a opera o prefacere a societății, ci transformarea naturii umane înseși."[6] Ideologia a străbătut toate dinamicile regimului, „întemeind și proiectând acțiunea fără de care stăpânirea, acțiunea violentă și socializarea erau imposibile".[7] Atât leninismul, cât și fascismul au inspirat adeziuni ferme, o fascinație pentru imaginea societății perfecte și o imersiune romantică în mișcările colective care promiteau venirea noului mileniu.[8]

Fascinația continuă a utopiei

În pofida declinului leninismului, resursele utopice ale omenirii nu au fost complet secătuite: au ieșit din nou la suprafață unele ideologii reșapate, printre care populismul, șovinismul și fundamentalismul de diferite nuanțe. Stafia viitorului evocată de tânărul Karl

Marx în *Manifestul comunist* a fost înlocuită cu spectre renăscute ale trecutului, invocate în prezent de actori politici dezorientați și incapabili să se împace cu dificultățile proiectului democratic și cu provocările (post)modernității. Dezindividualizatei „Europe a untului", vehement blamată și minimalizată de diferiți neoromantici, ei i-au opus adesea mitul democrației comunale originare din societățile agrare. Pe scurt, sfârșitul comunismului, revoluțiile din 1989 și îngrijorătoarele moșteniri leniniste au creat o lume plină de pericole, în care liniile de demarcație tradiționale au fost complet șterse și noi forme de radicalism fierb mocnit sub carapacea pseudostabilității. Odată cu prăbușirea leninismului a fost depășit un prag foarte important, dar disponibilitatea față de aberațiile ideologice nu a dispărut complet. Acesta este motivul concluziei ambigue a lui Kołakowski la noul epilog al monumentalei sale trilogii: „Nimeni nu poate fi sigur dacă civilizația noastră va fi capabilă să facă față pericolelor ecologice, demografice și spirituale pe care le-a cauzat, sau dacă va cădea victimă catastrofei. Deci nu putem spune dacă actualele mișcări și idei «anticapitaliste», «antiglobaliste» și obscurantiste vor dispărea discret și vor ajunge să pară într-o zi la fel de jalnice precum legendarii ludditi la începutul secolului al XIX-lea, sau dacă își vor păstra forța și își vor consolida tranșeele."[9]

Marxismul a fost o mișcare politică proteică, dar ceea ce l-a diferențiat ca mișcare au fost în ambițiile sale politice grandioase, motivate ideologic.[10] Potrivit lui Jan Patočka, sistematizarea omului și a istoriei, culminând cu Marx, a făcut evident faptul „că, într-un exercițiu complet al spiritului metafizicii care semnifică omul, din punct de vedere istoric și social, plasându-se pe sine în poziția rezervată cândva zeilor și lui Dumnezeu, mitul, dogma și teologia au fost reabsorbite în istorie și s-au vărsat într-o filozofie care și-a lepădat numele de simplă dragoste pentru înțelepciune creat în timp, spre a deveni sistem științific"[11]. Odată ce această pretenție științifică a încetat să inspire dăruire autentică, vraja marxismului ca promisiune a mântuirii pe pământ a început să se disipeze. Eclipsa marxismului ca strategie privind transformarea socială a pus capăt unei epoci a radicalismului și a justificat o serie de reflecții în legătură cu destinul gândirii utopice în acest secol. Am putea fi de acord cu necrologul măiestrit al lui Ferenc Fehér asupra „marxismului ca politică", dar tot mai rămâne să discutăm componenta utopică a marxismului, pe care acesta nu a recunoscut-o niciodată.[12] Din contră, Marx și adepții săi erau convinși că posedau cunoașterea legilor ascunse ale

evoluției istorice și că pariul lor istoric trebuia să rezulte într-un tărâm imanent al libertății.

Cu un hybris de secol al XIX-lea, Marx își declara teoria socială drept formula științifică supremă, la fel de exactă și precisă precum algoritmii matematici sau demonstrațiile logicii formale. A nu le recunoaște validitatea însemna pentru Marx, la fel ca pentru urmașii săi, dovada cecității istorice, a părtinirii ideologice sau a „conștiinței false“, caracteristice celor care se opuneau soluțiilor marxiste la chestiunile sociale. Prizonierii mentalității burgheze, victimele înstrăinate ale mistificărilor ideologice și teoreticienii nonmarxiști – toți furnizori ai falsei conștiințe – au fost batjocoriți și îndepărtați ca susținători ai statu-quoului. La polul opus, punctul de vedere proletar, celebrat de Marx și cristalizat sub forma materialismului istoric, a fost construit în ideea de a furniza cunoașterea supremă și rețeta fericirii universale. Mulțumită conștiinței de clasă proletare (doctrina susținută), o revoluție va izbucni și va pune capăt tuturor formelor de opresiune. Omenirea va face saltul istoric global din tărâmul necesității (lipsuri, nedreptate, chinuri) în cel al libertății (fericire, abundență și echitate). Acest fapt va pune capăt preistoriei omenirii, pentru a începe adevărata istorie. Toată realitatea omenească a fost astfel subordonată legilor dialectice ale evoluției, iar istoria a fost proiectată într-o entitate suverană al cărei dictat trebuia să fie dincolo de îndoiala umană.

În acest punct se află eroarea metodologică fatală a marxismului: interpretarea istoriei ca o succesiune *gesetzmässig* (guvernată de lege) a structurilor istorice și corolarul acesteia: dogma luptei de clasă ca motor al progresului istoric. În această teorie, indivizii nu sunt nimic altceva decât ostaticii acelor forțe a căror acțiune abia o pot pricepe. Această combinație de filozofie și mit, atât de convingător explorată de Robert C. Tucker[13], i-a împiedicat pe radicalul filozof german și pe discipolii săi, de-a lungul deceniilor, să înțeleagă dimensiunea subiectivă a istoriei și politicii. Principala dificultate a proiectului marxist rezidă în lipsa lui de sensibilitate față de alcătuirea psihologică a umanității. Această obsesie legată de clasele sociale – ceea ce sociologul francez Lucien Goldmann a numit punctul de vedere al subiectului istoric transindividual (o formulare în linia lui Lukács, fără îndoială)[14] –, eșecul în a lua în calcul infinita diversitate a naturii umane, nerăbdarea de a reduce istoria la un conflict între categorii sociale polare: acesta este într-adevăr substratul unei ideologii care, strâns legată de mișcările politice sectare și fanatice, a generat numeroase iluzii și multă durere de-a lungul secolului XX.

Cu al său cult al totalității, această teorie socială, care pretinde să fie arhetipul explicativ suprem, a asigurat condițiile propriei degenerări în dogmă și ale persecutării ereticilor care aveau să accentueze marxismul după ce acesta va fi devenit leninism.

Un exemplu al acestei dogme este teza *Manifestului comunist* asupra internaționalismului intrinsec al clasei proletare, acea faimoasă afirmație potrivit căreia proletarii nu au o patrie. În teza în cauză, dedusă în chip metafizic din proclamarea proletariatului ca întruchiparea socială a rațiunii hegeliene, Marx pune în seama clasei muncitoare un mandat universalist fără nici un temei empiric (așa cum o arată erupția naționalismului în timpul Primului Război Mondial, spre disperarea stângii Zimmerwald și a altor internaționaliști marxiști). Marx și-a imaginat un proletariat ideal, gata oricând să renunțe la toate legăturile sociale, comunitare și culturale. Dar ceea ce s-a petrecut cu adevărat a fost tocmai opusul profeției lui: proletariatul nu a reușit să provoace ruptura apocaliptică, clivajul milenarist cataclismic atât de energic vestit în *Manifest*.

Manifestul comunist a fost probabil cel mai incendiar și pătimaș text scris vreodată de un filozof. În acest pamflet nimicitor, vitriolant și incandescent, Marx (alături de loialul său prieten Friedrich Engels) a atacat și a glorificat totodată o întreagă clasă socială – burghezia – și o întreagă ordine socială – capitalismul – și a profețit necesitatea obiectivă inexorabilă de a le răsturna prin intermediul unei forme superioare de societate. Scris la mijlocul secolului al XIX-lea, *Manifestul* a devenit în secolul XX carta crezului oracular bolșevic. Marxismul, cu toate aspirațiile sale științifice, a reprezentat de la început un substitut secular al religiei tradiționale, oferind un vocabular totalizator în care „enigma istoriei“ a fost dezlegată și imaginând un salt din tărâmul opresiunii, al lipsurilor și al necesității în cel a libertății. Milenarismul său ajută la explicarea magnetismului, a capacității lui de a stârni un comportament eroico-romantic, de a genera fervoare colectivă, de a-i mobiliza pe cei obidiți, de a incita la ostilitate politică și de a inspira atât speranță socială, cât și halucinații mistice. Și tocmai din cauza mecanismelor sale retorice în mod deliberat simplificate, *Manifestul* a devenit *livre de chevet*, carte de căpătâi, pentru generații întregi de revoluționari de profesie. A fost copia politică fidelă a celei de-a unsprezecea dintre tezele lui Marx despre Feuerbach, în care a atribuit filozofiei o sarcină transformativă urgentă, declarând că principala problemă nu este modul în care interpretăm lumea, ci modul în care o schimbăm.

Manifestul face mai mult decât să articuleze o mare narațiune istorică despre ascensiunea progresivă și decăderea claselor. El desemnează proletariatul drept agentul colectiv suprem, destinat să ducă la bun sfârșit povestea luptei de clasă. În același timp, reduce toate chestiunile morale la chestiuni legate de puterea de clasă. Povestea capitalismului vorbește despre modul în care burghezia a expropriat proprietatea feudală, și-a însușit statul „burghez" modern și a folosit puterea politică spre a amplifica procesul acumulării de capital, născând fără să-și dea seama propriii „gropari" – proletariatul industrial. Pe măsură ce proletariatul evoluează, ajunge la o formă avansată de conștiință a „misiunii" sale ca singura „clasă cu adevărat revoluționară" menită să anuleze – în fapt să „distrugă" – nu doar proprietatea privată, ci opresiunea umană însăși.

Manifestul a văzut în împuternicirea proletariatului și în emanciparea umană nu două elemente incidental legate, ci, mai presus de toate, unul și același lucru. Și a descris izbitor această împuternicire în termeni maniheiști, desăvârșită prin „orele decisive" ale conflictului, „încălcarea despotică" a dreptului de proprietate și „îndepărtarea" vechilor condiții istorice. În a lor frenetică opoziție la statu-quoul burghez și la suprastructurile sale ideologice, printre care și formele falsei conștiințe, Marx și Engels au subestimat puterea persistentă a loialităților tradiționale, inclusiv potențialul naționalismului: „Muncitorii nu au patrie. Lor nu li se poate lua ceva ce nu au. Dar, deoarece proletariatul trebuie să cucerească mai întâi puterea politică, să se ridice la rangul de clasă națională, să se constituie ca națiune, el însuși mai este încă național, deși nicidecum în înțelesul burghez. Delimitările naționale și antagonismele dintre popoare dispar din ce în ce mai mult. [...] Domnia proletariatului le va face să dispară și mai mult încă.*"[15] S-ar putea afirma că, prezentând această traiectorie istorică, Marx a intenționat pur și simplu să descrie, nu să prescrie. Și totuși, pamfletului i-au fost adăugate indignarea morală și denunțarea, susținute de viziunea eliberării supreme („dezvoltarea liberă a fiecăruia... dezvoltarea liberă a tuturora"**). Mai precis, a arătat dispreț total pentru orice rezerve din partea altor comuniști sau socialiști – ca să nu mai vorbim despre „burghezie" – privind moralitatea și justețea luptei de clasă. Potrivit *Manifestului*, „comuniștilor le repugnă să-și ascundă vederile și intențiile. Ei declară fățiș că țelurile lor pot fi atinse prin doborârea

---

* *Manifestul Partidului Comunist*, ed.rom.cit, p. 29 (n.tr.).

** *Ibidem*, p. 31 (n.tr.).

violentă a întregii orânduiri sociale de până acum. Să tremure clasele dominante în fața unei Revoluții Comuniste. Proletarii n-au de pierdut în această revoluție decât lanțurile. Ei au o lume de câștigat. PROLETARI DIN TOATE ȚĂRILE, UNIȚI-VĂ!*“[16]

A identifica aceste texte în *Manifest* nu înseamnă a sugera că asta este tot ce se găsește acolo, dar ele sunt texte centrale care articulează ceea ce Marx a păstrat ca specific în legătură cu „comunismul“, ca o formulare politică diferită de a socialiștilor și utopiștilor pe care-i discreditează – că înțelege și cuprinde, nesentimental, ferm și vizionar, „adevărata mișcare“ a istoriei, o mișcare marcată anterior de exploatare, expropriere și violență, sesizând totodată că acum, în sfârșit, se află în pragul unei noi dezlegări. „Descriind fazele cele mai generale ale dezvoltării proletariatului”, scriau Marx și Engels, „am urmărit războiul civil, mai mult sau mai puțin latent, dinăuntrul societății actuale, până la punctul când acesta se transformă într-o revoluție deschisă și când, răsturnând prin violență burghezia, proletariatul își întemeiază dominația.**“[17]

Marx nu a articulat o teorie „leninistă“ a „partidului de avangardă“. Mai mult, el a insistat asupra faptului că acești „comuniști nu sunt un partid deosebit, opus celorlalte partide muncitorești“***. Dar a subliniat de asemenea că acești comuniști sunt singurii posesori ai unei înțelegeri istorice adecvate și privilegiate a tuturor intereselor clasei proletarilor:

> Comuniștii se deosebesc de celelalte partide proletare numai prin aceea că, pe de o parte, în lupta proletarilor de diferite națiuni ei scot în evidență și susțin interesele comune, independente de naționalitate, ale întregului proletariat; pe de altă parte, prin aceea că, pe diferitele trepte de dezvoltare ale luptei dintre proletariat și burghezie, ei reprezintă întotdeauna interesele mișcării în totalitatea ei. [...] Tezele teoretice ale comuniștilor nu se bazează nicidecum pe idei, pe principii inventate sau descoperite de cutare sau cutare reformator al lumii. Ele nu sunt decât expresia generală a condițiilor efective ale luptei de clasă existente, ale mișcării istorice care se desfășoară sub ochii noștri...****[18]

Pentru Marx, comunismul a unificat superioritatea ideologică, militantismul politic și o înțelegere fermă și curajoasă a sarcinilor

---

* *Ibidem*, p. 40 (n.tr.).

** *Ibidem*, p. 25 (n.tr.).

*** *Ibidem* (n.tr.).

**** *Ibidem*, pp. 25-26 (n.tr.).

istorice. Distanța care i-a separat pe Marx și Lenin în această privință a fost abia perceptibilă. Este astfel ușor de văzut cum Lenin, mai târziu, a putut pretinde că *Manifestul* conținea ideea dictaturii proletariatului, deși Marx și Engels nu aveau să formuleze această idee. Pentru Lenin, tema centrală a cărții a fost în mod clar „proletariatul organizat drept clasă conducătoare“. Deoarece puterea însemna puterea organizată a unei clase sau a alteia și deoarece statul „este o organizare a violenței în vederea suprimării altor clase“, a părut perfect logic pentru Lenin că proletariatul trebuie să preia puterea de stat și s-o folosească „pentru a înăbuși rezistența exploatatorilor“. O asemenea politică, a insistat el, era absolut ireconciliabilă cu reformismul de tip menșevic. Mai mult decât atât: „adevărul“ acestei perspective se manifestă doar prin comunism radicalizat, intransigent. În a sa critică profetică la adresa filozofiei organizaționale potențial dictatoriale, neoiacobină, a lui Lenin, Rosa Luxemburg scria în 1904:

> Tendință ultracentralizatoare… Comitetul central este unicul nucleu activ al partidului și toate celelalte organizații sunt pur și simplu instrumente de implementare… supunerea absolut oarbă a organelor individuale ale partidului în fața autorității lor centrale… o autoritate centrală care, singură, gândește, acționează și decide pentru toată lumea. Lipsa de voință și de gândire într-o masă de carne cu multe mâini și picioare mișcându-se mecanic după baghetă.… Obediență de zombie [*kadavergehorsam*]… putere și autoritate absolute de tip negativ… spirit steril al paznicului de noapte… centralism despotic strict… cămașa de forță a unui centralism birocratic care reduce muncitorii militanți la condiția instrumentului docil al comitetului… un Comitet Central atotștiutor și ubicuu.[19]

Și astfel a fost turnată fundația unei dictaturi tutelare violente. Stalin va extinde premisele înaintate de fondatorul bolșevismului, exaltând raționalitatea partinității (*partiinosti*) ca un antidot la „neutralitatea științifică burgheză“ și alte năluciri asemănătoare: „Omnipotența Minciunii nu a fost cauzată de ticăloșia lui Stalin, ci a fost singura cale de a legitima un regim bazat pe principii leniniste. Sloganul întâlnit constant pe parcursul dictaturii lui Stalin, «Stalin este Leninul zilelor noastre», a fost astfel în întregime corect.“[20] Recenzând *Cartea Neagră a Comunismului*, Anne Applebaum nota pe bună dreptate că „este posibil acum, într-un fel în care n-ar fi fost în urmă cu câtiva ani, să sancționăm o dată pentru totdeauna toate miturile unei mai promițătoare «perioade timpurii» din istoria comunismului, sau ale «mai bunelor» regimuri care au deviat de la regula

generală… Fără excepție, credința leninistă în statul unui unic partid a fost și este caracteristic fiecărui regim comunist, din Rusia până în China, din Cuba până în Mozambic. Fără excepție, utilizarea bolșevică a violenței a fost repetată în fiecare revoluție comunistă“[21].

Subiectul revoluționar a refuzat să-și joace rolul așa-zis predestinat. Proletariatul, în această viziune soteriologică, a fost mântuitorul universal sau, așa cum a spus tânărul Marx, clasa mesianică a istoriei. Conceptul luptei de clasă, așa cum a fost dezvoltat în *Manifest*, a pus bazele întregii cosmologii revoluționare marxiste. Și, așa cum au arătat Raymond Aron, Alain Besançon, Robert Conquest, Leszek Kołakowski și Andrzej Walicki, prin punerea accentului pe luptă proiectul marxist a sanctificat violența istorică (un punct de vedere susținut deloc apologetic într-o serie de texte marxiste, de la *Morala noastră și a lor* al lui Lev Troțki la *Umanism și teroare* al lui Maurice Merleau-Ponty). Din perspectivă marxistă, violența celor oprimați împotriva opresorilor era justificată ca mijloc de a distruge mașinăria statală burgheză și de a asigura triumful ireversibil al proletariatului. Marx ajunge la această concluzie pornind de la eșecul Comunei din Paris la 1871, fapt pe care l-a pus pe seama lipsei de hotărâre a comunarzilor în a-și consacra propria dictatură a proletariatului. Mai târziu, leninismul a folosit și a abuzat de această filozofie a *Aufhebung*-ului istoric revoluționar, celebrând rolul partidului de avangardă și ridiculizând îngrijorările legate de absența unui proletariat matur în Rusia subdezvoltată industrial. Pentru Lenin, regimul bolșevic trebuia să apeleze la orice mijloace, inclusiv la teroarea în masă, pentru a „forma un guvern pe care *nimeni* nu va fi capabil să-l răstoarne“[22]. Într-o cuvântare din 1972, după primirea Premiului Nobel pentru literatură, Aleksandr Soljenițîn sublinia spirala ascendentă a degenerării implicată de proiectul comunist: „La nașterea sa, violența acționează deschis și chiar cu mândrie, [dar mai târziu] nu poate continua să existe fără un nor de minciuni, care o învăluie în falsitate.“[23]

În *Manifestul comunist* sunt expuse *două* traiectorii, care anticipează elaborările ulterioare din teoria marxistă matură. Pe de-o parte, este accentuată pe autodezvoltarea conștiinței de clasă, care se pretează la o politică mai mult sau mai puțin social-democrată de autoorganizare proletară și împuternicire politică – ceea ce socialistul american Michael Harrington a numit „esența democratică“. Pe de altă parte, a fost privilegiată o avangardă corectă din punct de vedere ideologic, dedicată unei revoluții totalizatoare prin orice mijloace necesare (în cuvintele celebrului aforism al lui Lev Troțki, nu

poți face omletă fără a sparge niște ouă). Cu toate acestea, chiar și versiunea mai „umanistă" a marxismului a fost profund maniheistă, concentrându-se pe exploatarea capitalistă ca injustiție fundamentală și pe contrahegemonia proletară ca agent al transcendenței sale. Această dialectică a luptei de clasă – ceea ce C. Wright Mills numea cu ironie „metafizica muncii" – este principiul de bază al tuturor versiunilor de marxism. Iar proeminența sa explică de ce forma mai elitistă și mai violentă de marxism care a ajuns să domine politica secolului XX – bolșevismul – poate fi văzută drept un moștenitor legitim al proiectului emancipator al marxismului, chiar dacă nu este singurul succesor legitim.[24] Ne putem probabil imagina alte lumi în care o materializare diferită a ideilor marxiste este posibilă. Dar, în lumea concretă a realității istorice, a existat un singur efort izbutit de a „răsturna burghezia" și a institui „domnia proletariatului". Și a devastat jumătatea estică a Europei.

Mai mulți intelectuali politici, scriind în anii '40 și '50, au identificat prima oară o „tentație totalitară" în marxism. Autori precum Boris Souvarine, Czesław Miłosz, Karl R. Popper, Isaiah Berlin, Hannah Arendt și Albert Camus n-au avut o perspectivă politică unitară. Dar au împărtășit conștiința faptului că acest comunism era un lamentabil „zeu care a dat greș" și că, în multe privințe, eșecul poate fi explicat prin deficiențele gândirii fondatorului său umanist, Karl Marx. Istoria intelectuală a secolului XX poate fi scrisă ca o serie de dezvrăjiri politice în fața unei doctrine care promisese emancipare universală și care a condus în schimb la teroare, nedreptate, inegalitate și abisale abuzuri asupra drepturilor omului.[25] În această cheie de lectură, principala slăbiciune a socialismului marxist a fost absența unei etici revoluționare, subordonarea completă a mijloacelor față de nebulosul țel adulat. Numeroasele divorțuri traumatice de comunism ale unora dintre cei mai importanți intelectuali europeni ai secolului XX nu înseamnă neapărat un rămas-bun adresat marxismului. Cu toate acestea, ele au fost experiențe emoționale foarte severe. În cuvintele lui Ignazio Silone, „cineva este vindecat de comunism în același fel în care este vindecat de o nevroză"[26].

Pe măsură ce m-am maturizat politic în România „Marelui Conducător" Nicolae Ceaușescu, acești autori – și alții mai recenți, precum François Furet, Leszek Kołakowski, grupul Praxis, Școala neomarxistă din Budapesta (Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, Mihaly Vajda) – m-au ajutat să înțeleg genealogia leninismului, care

mi-a subjugat țara (și întreaga regiune). În vreme ce anumiți critici de stânga ar putea argumenta că această critică antitotalitară a marxismului este pur și simplu un artefact al liberalismului Războiului Rece, le-aș reaminti că liberalismul Războiului Rece cu care m-am identificat nu s-a centrat pe politica externă a Statelor Unite, ci pe provocările legate de încercarea de a trăi liber ca subiect al unei dictaturi inspirate ideologic. Aceasta este esența argumentului adus în discuție de Agnes Heller și Ferenc Fehér în anii '80, atunci când au insistat asupra nevoii de a descoperi un limbaj comun între intelectualii critici ai Estului și cei ai Vestului. Cu alte cuvinte, în pofida tuturor utilizărilor reale și a manipulărilor termenului de *totalitarism* în timpul Războiului Rece, pentru neomarxiștii est-europeni acesta a fost un concept sociologic, politic și adecvat din punct de vedere moral.[27] Pentru a înțelege mai bine modul în care asemenea autori au perceput realitățile politicii utopiei instrumentalizate de regimurile comuniste, ar trebui să ne reamintim caracterizarea, convingătoare încă, a lui Václav Havel asupra a ceea ce el numea ordinea *post*-totalitară:

> Sistemul posttotalitar lovește oamenii la fiecare pas, dar cu mănuși ideologice. Acesta este motivul pentru care viața în sistem este atât de profund pătrunsă de ipocrizie și minciuni: guvernarea de către birocrație este numită guvernare populară; clasa muncitoare este înrobită în numele clasei muncitoare; degradarea completă a individului este prezentată drept suprema sa eliberare; oamenilor li se ascund informații, dar se susține tocmai opusul; utilizarea puterii de a manipula este numită controlul public al puterii, iar folosirea arbitrară a puterii este numită respectarea codului penal; înăbușirea culturii este numită dezvoltarea ei; expansiunea influenței imperiale este prezentată ca sprijin pentru cei obidiți; absența exprimării libere devine cea mai înaltă formă de libertate; alegerile cu iz de farsă devin forma supremă de democrație; interzicerea gândirii independente devine cea mai științifică dintre viziunile asupra lumii; ocupația militară devine asistență fraternă.[28]

Epava utopiei

Revoluțiile din 1989-1991 au administrat o lovitură mortală pretenției ideologice potrivit căreia viața umană poate fi structurată în acord cu un proiect științific propus de comandamentul doctrinarilor revoluționari. Aceste mișcări s-au opus apoteozei dominației birocratice

prin aducerea în centrul atenției a drepturilor omului. „A privi ca un stat“ (cu formula lui James C. Scott) s-a dovedit o strategie cu consecințe catastrofice.[29] Unii au aclamat aceste revoluții tocmai pentru că au fost neiacobine, neteleologice și neideologice. Ele au fost antiutopice, pentru că au refuzat să urmeze orice plan predestinat. Subliniind caracterul nonutopic al Cartei 77, Havel a descris fundația pe care s-a ridicat rezistența ce a alimentat mișcarea din 1989: „O parte esențială a atitudinii «disidente» este faptul că provine din realitatea umanului aici și acum. Dă mai multă importanță frecvent repetatei și consistentei acțiuni concrete – chiar dacă ar putea fi inadecvată și astfel ar putea ușura doar nesemnificativ suferința unui singur și insignifiant cetățean – decât anumitor soluții fundamentale abstracte într-un viitor incert.“[30] Răspunsul la diseminarea unei false ideologii revoluționare a fost umplerea prăpastiei dintre existența publică și privată pe calea restabilirii unor „relații umane autentice care ar menține autentica și directa comunicare a vieții private, fiind în același timp influente politic, o contrapondere la statul opresiv, birocratic“[31].

Cu excepția unor concepte vag definite, precum societatea civilă, reîntoarcerea la Europa și suveranitatea populară, aceste revoluții s-au produs în absența ideologiei și în opoziție cu ea. Și, pentru că ideologia devenise justificarea minciunilor, coerciției, terorii și violenței statului, disidenții, de la Soljenițîn la Havel, au subliniat că trebuie să se treacă peste himerele ideologice schizofrenice și să fie redescoperită puterea galvanizantă a unor concepte precum demnitate, identitate, civilitate, adevăr, transparență, încredere și toleranță. Spre exemplu, filozoful ceh Jan Patočka, el însuși o victimă a comunismului din cauza rolului său central în crearea Cartei 77, considera că disidenții ruși Andrei Saharov și Aleksandr Soljenițîn împărtășeau „un sens al *adevărului propriei lor umanități* care a depășit orice avantaj material sau slogan dogmatic care li s-ar fi putut oferi“[32] [sublinierea îmi aparține]. Ca răspuns la pretenția totalizatoare a mișcării totalitare, disidenții au reiterat ceea ce Patočka conceptualizase drept „grija pentru suflet“ – „ceea ce face posibil tot ce avem mai uman în noi: moralitatea, gândirea, cultura, istoria. Este cel mai de preț bun al nostru, prin care suntem conectați la ceea ce este etern, încă din această lume“[33]. Sau „încercarea de a întrupa ceea ce este etern în timp și în ființa cuiva și, concomitent, un efort de a sta drept în fața furtunii timpului, a sta ferm în mijlocul tuturor pericolelor ei.“[34] Comunismul s-a confruntat, de aceea, cu indivizi care au respins atât traiul în

minciună, cât și impostura mesianică. Un autor a remarcat chiar că aceasta ar putea fi o explicație pentru ce a urmat după 1989: „Ideea lui Václav Havel de a trăi în adevăr, precum și noul evoluționism al lui Adam Michnik, antipolitica lui György Konrád și alte concepții disidente sunt de fapt strategii de rezistență pe termen lung – nu instrucțiuni pentru societățile civile după restabilirea democrațiilor liberale."[35]

După dispariția ordinii leniniste, peisajul moral al postcomunismului a fost presărat cu confuzie, ură otrăvitoare, dorințe nesatisfăcute și nesfârșite învrăjbiri. Acesta este consternantul, adesea înfricoșătorul teritoriu în care mitologiile politice revin. În cuvintele lui Václav Havel: „Căderea comunismului a distrus carapacea uniformității, iar lumea a fost luată prin surprindere de o erupție a numeroase diferențe neprevăzute ascunse sub ea, și fiecare – după atâta amar de vreme în umbră – a simțit nevoia naturală de a atrage atenția asupra ei, de a-și clama unicitatea și diferența față de celelalte."[36] Extincția ideologică a formațiunilor leniniste a lăsat în urmă un vid care a fost umplut de construcții sincretice inspirate din patrimoniul comunist și precomunist al regiunii (naționalism, liberalism, socialism democratic, conservatorism, populism, neoleninism și chiar un fascism mai mult sau mai puțin recondiționat). Ideologia etnocentristă, la fel de înșelătoare precum cea comunistă, a devenit un nou crez salvaționist, o sursă cvasimistică de identificare: „Când conflictul naționalităților obliterează orice altceva și înalții prelați ai inteligheției susțin obsesia pentru platitudini romantice a națiunii lor, ne confruntăm cu ceea ce se poate numi isterie politică."[37] Mai mult decât atât, Patočka a căutat să arate că pe parcursul secolului XX, și în special sub comunism, indivizii au trebuit să fie „ultragiați" pentru a „se preocupa de propria lor natură istorică, propriile lor posibilități de libertate asumându-și o atitudine autoreflexivă și respingând ideologia"[38]. Disidenții înșiși erau „comunitatea celor ultragiați", dar cu greu puteau fi considerați o majoritate a populației. Persistența ruinelor ideologice în cadrul societăților postleniniste și ecourile tentațiilor totalitare ale secolului trecut au făcut Europa de Est vulnerabilă la spectrele renăscute ale salvaționismelor alternative sau derivate (spre exemplu, clericalismul, conservatorismul etnocentric și populismul). Havel a avertizat asupra faptului că ideologia a fost „o cale înșelătoare de raportare la lume. Le oferă oamenilor iluzia identității, demnității și moralității, în vreme ce le înlesnește *despărțirea* de ele"[39].

În miezul marxismului putem găsi un mit milenarist despre dreptate, fraternitate și egalitate, un vis social despre o lume perfectă în care vechiul conflict dintre om și societate, dintre esență și existență ar fi depășit. Mai mult ca orice, marxismul a reprezentat o invitație grandioasă adresată oamenilor de a se angaja într-o căutare înflăcărată a Cetății lui Dumnezeu și de a o întemeia *hic et nunc*. Leninismul s-a bazat pe aspectul său utopic, în măsura în care a propus ceea ce Eric Weitz descrie drept o „viziune cuprinzătoare" a evoluției istorice: „Prin îndepărtarea balastului trecutului, ei credeau că vor deschide calea către crearea unei noi societăți care va permite înflorirea supremă a spiritului uman."[40] Această aventură umană a eșuat, dar încă subzistă nevoile profunde pe care marxismul a încercat să le satisfacă. Potrivit lui Leszek Kołakowski, „marxismul a fost cea mai mare fantasmă a secolului XX". Unitatea declarată dintre teorie și practică pe care a găsit-o marxismul a fost al său istoric *cul-de-sac*: eșecul a fost practic o confirmare a falsității teoriei. Cu alte cuvinte, o filozofie care a proclamat praxisul drept criteriu al adevărului și a susținut că realitatea concretă reprezintă testul de validare a fost în mod dramatic contrazisă de imposibilitatea practică a implementării sale conform planului inițial și de costurile umane legate de revizuirile și experimentele sale leniniste și postleniniste. Așa cum a conchis Leszek Kołakowski în a sa neîntrecută trilogie, *„autodeificarea umanității, căreia marxismul i-a dat expresie filozofică, s-a sfârșit la fel ca toate tentativele similare, fie ele individuale sau colective: s-a dovedit a fi aspectul absurd al servituții umane*"[41] [sublinierea îmi aparține].

În opinia lui Andrzej Walicki, conceptul de libertate al lui Marx, care are două sensuri simultane, a fost fundamentul conceptual al stalinismului. Pe de o parte, libertatea era „dominație conștientă, rațională, asupra forțelor economice și sociale"; pe de altă parte, noțiunea acelei libertăți individuale trebuie înlocuită cu „libertatea speciei" – eliberarea naturii comunitare a omenirii.[42] Ulterior, elementul utopic fundamental al acestei organizări politice totalizatoare a fost hotărârea de a institui o asemenea societate liberă. Leninismul a susținut cu argumente *telos*-ul „dictaturii democratice" (chipurile, singura democrație reală) și comunismul, cu partidul ca entitate magică injectând conștiința necesară și oferind tipul de conducere pentru săvârșirea acestei călătorii.[43] Neil Robinson caută să arate că:

> Acest *telos* a fost transcendent pentru că, deși comunismul poate fi descris, a fost separat de experiență și imuabil. A îndeplinit o funcție

> ontologică pentru că a căutat să dea sens experienței generale pentru toată lumea: toate fenomenele reale puteau fi considerate în contextul acestuia și li se atribuiau valoare, formă și esență în lumina lui. A jucat de aceea un fel de rol de „supra“ sau „principală“ convenție discursivă: a stabilit ce anume poate fi socotit bun (acel ceva favorabil construcției comuniste) și ce trebuie respins ca rău (ce era dăunător procesului construcției comuniste). În îndeplinirea acestei funcții ontologice, *telos*-ul i-a oferit astfel partidului o idee asupra sensului lumii materiale. Această idee a fost indiscutabilă și a ferit discursul de fragmentare. [...] Nu putea exista nici un comentariu privind maniera în care sistemul a fost structurat, pentru că un asemenea comentariu ar fi o negare a adevărului *telos*, o negare a ideii potrivit căreia acțiunile întreprinse spre a asigura evoluția istorică erau adecvate și legitime.[44]

Un asemenea cadru conceptual al discursului ideologic, combinat cu ceea ce Rachel Walker etichetează drept „convențiile invariabile ce-l guvernează“ (adică dogmatismul ca expresie a imperativului de a apăra puritatea marxism-leninismului)[45], a furnizat o narațiune continuă, dar variabilă, a emancipării, o sursă de revrăjiri permanente în raport cu socialismul de stat ca utopie în acțiune. Nu surprinde faptul că revoluțiile din 1989 au determinat pentru stânga occidentală ceea ce Jan-Werner Müller identificase pentru cazul german drept „pierderea utopiei“[46]. Scriind cu puțin înainte de moartea sa, în 1983, Raymond Aron și-a încheiat efortul de-o viață în a analiza marxismul prin indicarea imensului eșec teologic și practic: „Profeția, contrazisă deopotrivă de evoluția capitalismului și de experiența așa-ziselor regimuri socialiste, rămâne la fel de deșartă precum a fost la început. Cum ar deveni proletariatul clasa conducătoare? De ce ar deveni proletariatul clasa conducătoare? De ce proprietatea colectivă ar produce deodată o eficiență fără precedent? Ce baghetă magică ar împăca autoritarismul și planificarea centralizată cu libertatea personală și democrația? Ce era să înlocuiască economia de piață, dacă nu planificarea birocratică? Mistificarea a început chiar de la Marx, care și-a numit profeția științifică.“[47]

Acesta este într-adevăr felul în care marxismul apare în urma convulsivului secol XX: un milenarism fără orizont și adesea abscons, având prea puțin de-a face cu realitatea și provocările civilizației industriale și incapabil să ofere ca remedii pentru suferința umană altceva decât sloganuri golite de sens și dogme osificate. Ca „opiu al intelectualilor“, este aproape uitat. Acest amurg reprezintă, cel puțin prin implicațiile sale, un grandios *fin de partie*: suntem martorii agoniei finale a unei tentative fără speranță de a depăși limitele naturii

umane prin imaginarea unei rupturi totale în lanțul ciudatelor și adesea inexplicabilelor evenimente care, în lipsa unui termen mai potrivit, au fost numite „istorie“. Declinul radicalismului utopic nu înseamnă însă sfârșitul unei năzuințe îndelungate înspre inginerie socială. Hybris-ul istoric nu a dispărut; anxietăți și *malaise* există și în prezent și pot conduce spre noi patimi: „Ideologia comunistă pare să fie într-o stare de *rigor mortis*, iar regimurile care încă o utilizează sunt atât de respingătoare, încât învierea ei poate părea imposibilă. Dar să nu ne grăbim cu o asemenea profeție (sau antiprofeție). Condițiile sociale care au hrănit și s-au folosit de această ideologie pot încă să renască; întrucât – cine știe? – virusul este latent, așteptând următoarea ocazie. Visurile despre societatea perfectă aparțin inventarului trainic al civilizației noastre.“[48]

Chestiunea culpabilității marxismului nu a scăzut în importanță ca urmare a căderii Zidului Berlinului. Mai mult, este o chestiune esențială a înțelegerii moderne, istorice, de sine, în special în Europa de Est și în fosta Uniune Sovietică, pentru că în prezent, la peste douăzeci de ani de la revoluțiile din 1989, moștenirile leniniste rezistă și există forțe, deopotrivă în Est și Vest, care susțin că tragedia comunistă a fost fundamental exogenă promisiunilor generoase ale marxismului umanist. Acest lucru este adevărat, spre exemplu, pentru proeminentul filozof marxist român Ion Ianoși, în opinia căruia textul *Manifestului* și consecințele sale istorice nu ar trebui amestecate din „rațiuni partizane“[49]. Comparându-l pe Marx cu Nietzsche, Ianoși scria despre „vinovații fără vină“. În același sens, fostul disident maghiar (de influență straussiană) G.M. Tamás a devenit recent (după 2000) din ce în ce mai vehement în critica la adresa valorilor liberale (nu doar a liberalismului) și în apărarea necesității de a reînvia radicalismul politic al clasei muncitoare. Gânditorul român, fost disident, Andrei Pleșu a răspuns caustic la această viziune idealizată a moștenirilor marxiste din regiune, insistând că, pentru locuitorii fostului bloc sovietic, acestea nu sunt speculații abstracte, ci fapte tragice de viață.[50] Recent, m-am angajat într-o polemică legată de aderarea lui G.M. Tamás la iresponsabila preamărire a revoluției ca *évènement* suprem practicată de filozoful francez Alain Badiou, un moment cataclismic în care o versiune anarhică, incipientă, a libertății pretinde că triumfă asupra mediocrității (sau, în termenii neoleniniști ai lui Žižek, cretinismului) liberalismului.[51] Un alt caz interesant este și fostul discipol al lui Lukács, István Meszáros, un cercetător al conceptului hegeliano-marxist de alienare, ale cărui

trainice convingeri anticapitaliste au fost entuziast aclamate ca o paradigmă a gândirii critice (*pensamiento critico*) de „socialistul bolivarist“ al Venezuelei, Hugo Chávez.[52] În toate fostele țări comuniste, extrema stângă și extrema dreaptă tind să împărtășească animozități, idiosincrazii, nevroze și fobii. Ce unește aceste două tendințe este faptul că ambele sunt „extreme“: ele disprețuiesc „griul“ democrației liberale și detestă „mediocritatea filistină“ a existenței burgheze.[53] Ostilitatea neoromantică față de provocările unei economii globalizate generează noi mitologii salvaționiste, printre care proiectele utopice despre reveriile agrariene și cultul pentru comunitatea *völkisch*, pură, arhaică, imaculată. Discipolii lui Marx și Lenin strâng rândurile în compania admiratorilor frenetici ai lui Carl Schmitt și Julius Evola, filozoful mistic fascist italian.[54]

Unul dintre principalele efecte ale deradicalizării marxiste în Europa Centrală și de Est a fost nevoia de a redefini relațiile dintre inteligheția occidentală și tradiția liberală, incluzând moștenirile umanismului vestic. Epoca postmarxistă, adică postideologică, a permis reconsiderarea responsabilităților politice și morale ale intelectualilor, printre care refuzul de a se lăsa în voia mult-prețuitelor fantezii de repudiere a statu-quoului liberal-democratic.[55] Soarta marxismului în Europa de Est evidențiază rolul trezirii, al apostaziei și al metanoiei: tocmai marxiștii dezvrăjiți au fost cei care au contribuit decisiv la erodarea sistemelor ideocratic-partocratice. Așa cum am subliniat în capitolul anterior, revizionismul marxist a reprezentat o forță corozivă majoră în procesul de dizolvare a hybris-ului ideologic leninist. Punând în antiteză pretenția oficială cu realitățile abisale și oferind conceptul de alienare drept cheie interpretativă pentru înțelegerea autoritarismului birocratic, revizioniștii au oferit discursuri alternative ale emancipării. Însuși faptul că aparținuseră „familiei“ comuniste le-a făcut critica profund explozivă și exasperant de incomodă pentru *nomenclaturi*. Destinul revizionismului est-european[56] ilustrează o tradiție nobilă a demnității morale, recuperarea conceptului de alienare din ghearele Molohului totalitar și o fenomenologie a onoarei și rezistenței care a jucat un rol crucial în constituirea mișcărilor disidente și în decesul sistemelor socialiste de stat. Abordările lor s-au unit cu postmarxismul antiautoritar occidental[57], fapt ilustrat de încercările de a redescoperi imaginația socială și noi orizonturi pentru practica emancipatorie, dincolo de ideologiile osificate și rigide ale trecutului. Prin urmare, postmarxismul a însemnat lepădarea de viziunile apocaliptice ale catharsisului revoluționar,

acceptarea noilor provocări în era comunicațiilor globale, a internetului și a noilor mișcări sociale și o îngrijorare larg răspândită privind sporirea inegalităților. Postmarxismul a recunoscut persistența proiectului socialist tradițional, dar a admis estomparea formelor redemptorii ale radicalismului politic. Postmarxismul s-a găsit pus în fața necesității de a recunoaște următorul fapt indiscutabil: „Marxismul ca doctrină nu poate fi separat de istoria mișcărilor și sistemelor politice la care a condus."[58]

Soarta unei religii politice

Mai mult ca oricare alte teologii politice, marxismul a fost capabil să descurajeze pentru multe decenii dezvoltarea interogației critice și să hrănească un atașament înflăcărat, chiar fanatic, din partea intelectualilor occidentali, de obicei sceptici. Dezintegrarea gnozei staliniste ca sistem autosuficient al normelor autoritare și preceptelor cvasimistice i-a împins pe intelectualii revizioniști către construcția a ceea ce Kołakowski a numit un marxism agnostic, în realitate o încercare donquijotescă de a salva esența umanistă a doctrinei de teamă ca nu cumva întreaga utopie marxistă să se dezmembreze. Marxismul critic a fost astfel o tentativă de a regenera dimensiunea morală a practicii politice. Revizionismul a meditat asupra relației dintre mijloace și scopuri și a ajuns la concluzia că nici un scop nu poate justifica manipularea și degradarea individului.[59] Relativismul etic a fost prezentat drept cea mai pernicioasă înșelătorie, iar valorile morale au fost din nou reclamate ca valori transcendente, independent de circumstanțe sau de interesele egoiste. Mai puțin idealiști ca adversarii lor neortodocși, supraveghetorii ideologici erau mai prudenți. Dedicați unui realpolitik cinic, ei nu au văzut nici un motiv pentru a elibera duhul afară din lampă. Reificat sub forma puterii ideologice, marxismul a fost condamnat să rămână în viață ca un ceremonial simbolic imaterial. A încerca să-l reanimi și să-l secularizezi, așa cum au făcut gânditorii revizioniști, a echivalat în cele din urmă cu narcisismul intelectual. Ideea era nu să recâștige un presupus originar obiectiv libertarian, ci să formuleze condițiile în care poate fi inventat spațiul social eliberat. Milovan Djilas a identificat în mod vizionar, la începutul anilor '80, degenerarea birocratică a marxismului ca una dintre principalele cauze ale dezastrului final: „Odată cu stingerea acestei credințe utopice, comunismul și-a pierdut sufletul,

așa-numita *raison d'être*. Susținut în mare măsură de un aparat birocratic bine plătit și de ambițiile imperialiste ale oligarhiei sovietice, s-a metamorfozat într-o și mai banală sete de putere, pierzându-și astfel forța revoluționară și, în mare măsură, forța sa vulcanică. Astfel, comunismul a fost redus la propria sete de putere, esența monopolistă, și, de aceea, s-a autocondamnat la distrugere."[60]

Anumiți filozofi occidentali, în special Cornelius Castoriadis și Claude Lefort, spre deosebire de mulți gânditori est-europeni, care au fost predispuși la iluziile reformiste tradiționale, au înțeles că, pentru a câștiga credibilitate, discursul opoziției trebuia să fie demarxizat.[61] Atuurile dialectice (ideologice) au trebuit să fie date în vileag și luate drept ceea ce erau: justificări întortocheate pentru umilirea omului. De la revizionismul sfârșitului anilor '50 și începutului anilor '60, la tratamentul sceptic aplicat marxismului de către disidenți sau chiar la antimarxismul fățiș, a existat o întreagă odisee a speranțelor ruinate și a iluziilor ratate. În loc să se consoleze cu ceea ce Hegel a numit o „litanie a lamentărilor", gânditorii disidenți au încercat să clarifice cauzele acestui sfârșit nereușit al concubinajului dintre marxism și intelectuali. O cauză a fost conștientizarea crescândă a ambivalenței inerente mesajului marxist, nemulțumirea față de utopismul pragmatic. Mentorul disidenților asociați cu Carta 77 în Cehoslovacia, filozoful Jan Patočka, a respins pur și simplu pretenția marxismului la o prerogativă revoluționară asupra istoriei: „Oamenii nu inventează moralitatea în mod arbitrar, pentru a le servi nevoile, dorințele, înclinațiile și aspirațiile. Din contră, moralitatea este cea care definește ce înseamnă a fi uman."[62]

Ca urmare a anului 1956, dar în special după 1968, faza posttotalitară a socialismului de stat a produs un sistem de putere bazat pe conformism, cooptare, cinism și înregimentare generală, fondată pe privilegiu. Reflectând la natura fals-ritualistă a reproducerii ideologice a socialismului de stat, Václav Havel furnizează o excelentă descriere a mecanismelor de asimilare care au înlocuit metodele teroriste:

> Parte a esenței sistemului posttotalitar este faptul că atrage pe toată lumea în sfera sa de putere, nu atât încât să se poată realiza pe ei ca ființe umane, ci cât să poată să-și predea identitatea umană în favoarea identității sistemului, adică să devină agenți ai automatismului general al sistemului și slujitori ai scopurilor sale autodeterminate, astfel încât să participe la responsabilitatea comună, să fie atrași în și ademeniți de ea, precum Faust înspre Mefisto. [...] Ceea ce înțelegem prin sistem

> [posttotalitar] nu este ordinea socială impusă de un grup altuia, ci mai degrabă ceva care pătrunde întreaga societate, un factor care îi dă formă.[63]

Cooptarea mentală a fost un scop crucial al sistemului; înfăptuirea lui însemna perpetuarea nesfârșitelor performanțe simbolice ideologice. Principalul obiectiv al acestei politici era să cauterizeze orice sens al unei *transcendențe istorice*, să prevină orice nuclee independente de gândire și acțiune. Însuși conceptul de adevăr fusese de mult distorsionat (și negat) de Lenin cu a sa viziune maniheistă asupra fanatismului filozofic: pentru leniniști, adevărul este ceea ce servește interesele proletariatului, ele însele definite de o autointitulată elită constituită din zeloți revoluționari. După 1956 însă, miezul dogmatic a început să se sfărâme. Totalitarismul cu drepturi depline nu a atins niciodată perfecțiunea, dar a fost principala ambiție în timpul etapelor revoluționare, atât ale nazismului, cât și ale stalinismului. În cazul sovietic, Raportul Secret a condus la deziluzionare și la *detotalitarizare*.[64] Ipocrizia ideologică era generalizată, dar adevărații fanatici dispăruseră de mult. În fapt, cu foarte puține excepții, nimeni nu credea în retorica bombastică a „socialismului real existent". Totuși, deși toată lumea știa că era incarnarea unei mari minciuni, sistemul a continuat să opereze sufocant de jalnic. Solidaritatea, ca mișcare social-politică, a reprezentat o breșă majoră, dar adevăratul început al sfârșitului s-a produs, așa cum am arătat, atunci când Gorbaciov a decis, în 1987-1988, să abandoneze ideologia în favoarea franchețe și a adevărului.

Camuflajul ideologic al robiei a fost principala fundație a ordinii posttotalitare. În acest sens, s-ar putea argumenta în favoarea ideii unui etos totalitar *continuu* al acestor regimuri, în ciuda capriciilor lor reformiste: „Când vorbim de regimuri totalitare, ne gândim nu la sisteme care au atins perfecțiunea, ci mai degrabă la acelea care sunt antrenate de un *efort* nesfârșit de a o atinge, de a înghiți toate canalele comunicării umane și de a eradica toate formele de viață spontane [sublinierea autorului]."[65] Profilul regimurilor din fosta Europă de Est a fost determinat de specificități cu conținut ideologic (i-am putea spune chiar hybris) care umplu prăpastia dintre autoreprezentarea lor și practică.[66] Prin urmare, în linia lui Lefort, natura lor a fost determinată de „autoînțelegerea lor ca un proiect «distinctiv»"[67], în contextul unei degenerări neotradiționaliste a sistemului socialist, unde „etosul luptei partidului a fost ritualizat", agenții săi au fost transformați în „protagoniștii partidului", iar chestiunea

egalității politice a fost complet evitată și dislocată.[68] În termeni arendtieni, comunismul ca regim a fost permanent prins într-un conflict elastic între putere și realitate.

Vorbind în termeni generali, leninismul a încercat să cuprindă și să filtreze prin matricea sa ideologică tot ceea ce avea potențial pentru discurs public, să intermedieze orice narațiune care se autodefinește. A creat un „nou tip de hegemonie culturală“ care avea ca obiectiv înfăptuirea „unei «revoluții antropologice» prin intermediul unei politici în esență ritualistice și transformative“[69]. Sfârșitul comunismului a generat spațiul pentru „sacralizări semiotice“ alternative (Roger Griffin), care a determinat o proliferare a ceea ce am numit *fantasme ale salvării*: surogate ideologice care urmăreau în principal să uniformizeze discursul public și să le confere cetățenilor o sursă de identitate ușor recognoscibilă, ca parte a unei foarte vag definite comunități etnice (sau politice). Aceste mitologii au minimalizat drepturile individuale și au subliniat în schimb nevoia de a menține un etos supraindividual organic care a determinat succesiv granițele dintre bine și rău, adevărat și fals. Într-adevăr, ele nu au fost ideologii, dar au împărtășit cu ideologia aparența unei narațiuni coerente.

Evoluția democrației în Europa de Est postleninistă a arătat că largi pături sociale nu agreau ideologia comunistă, dar apreciau garanțiile socialiste de stat privind siguranța și stabilitatea. Inventarele existente ale patrimoniului istoric și cultural născut de sub ruinele leninismului au oferit rezervorul pentru justificarea intențiilor noilor/vechilor actori politici. În trecut, pentru locuitorii lumii comuniste, mitul societății fără clase putea servi un asemenea scop. În prezentul postcomunist, nostalgia comunistă a idealizat „mobilizarea eroică“, văzută deopotrivă ca expresie a unei unități pierdute și a unei comunități dispărute și ca nemulțumire legată de pluralismul democratic și economia de piață.[70] Într-o perioadă caracterizată de anemia capitalului social, de pierderea solidarității printre membrii comunității politice, de dezorientarea, declinul și inerția societății civile, precum și de o erodare excesivă a autorității tradiționale, mecanismele de contrapondere la inflația de mituri au fost serios slăbite. Istoria primelor două decenii postcomuniste ale regiunii este o poveste a căutării unui grup coeziv de cetățeni, confruntat cu fragmentarea cumplită specifică moștenirii leniniste (în sensul lui Jowitt).[71]

În contextul rutinizării (și, uneori, al deradicalizării) regimurilor comuniste și al epuizării alternativei revizioniste marxiste, un nou

tip de gândire politică s-a dezvoltat în Europa Centrală și de Est. A fost o reacție la logica pseudoegalitară, colectivistă, a regimurilor comuniste și o inspirație pentru reforma morală și schimbarea socială în această regiune, începând cu anii '70. Scrierile disidenților, pozițiile intelectualilor critici au furnizat o structură de opoziție compozită care a pus accentul pe etică, toleranță, civilitate și autoreflexivitate. Această gândire a reafirmat centralitatea individului. Spre a-l parafraza pe Jan Patočka, locul schimbării a fost sufletul individului – „persoana spirituală“. Disidența a reprezentat întoarcerea la ceea ce sociologul Alvin Gouldner a numit „cultura discursului critic“, în vreme ce a introdus, de asemenea, criteriul adevărului normativ ca singurul valid posibil într-o practică menită să reziste în fața noilor forme de opresiune. Spre exemplu, pentru semnatarii Cartei 77, „speranța politicii era ca toți cetățenii să poată învăța să acționeze în calitate de persoane libere și responsabile și ca guvernul să recunoască această orientare prin respectarea dimensiunii morale a vieții politice“[72].

Pe măsură ce regimurile au intrat în declin sub povara ineficienței lor economice și a insensibilității morale, pe măsură ce elitele și-au pierdut sensul predestinării istorice și au prezentat indicii de dezorganizare incurabilă, a devenit posibil ca societatea civilă, mult timp înăbușită, să se recunoască pe sine și să declanșeze o bătălie pentru reconstituirea sferei publice. De asemenea, intelectualii critici nu doar că au respins înregimentarea, dar au semnalat totodată propria eliberare de sub vraja teoriei marxiste și au proclamat natura revoluționară a afirmării adevărului. Leszek Kołakowski a definit cel mai bine această percepție proaspăt obținută privind conexiunea profundă dintre viziunea marxistă asupra lumii și practica proprie comunismului în secolul XX: „Ar fi absurd să susținem că marxismul a fost cauza eficientă, ca să spunem așa, a comunismului de astăzi; pe de altă parte, comunismul nu este pur și simplu o «degenerare» a marxismului, ci o interpretare posibilă a lui și chiar una întemeiată, deși primitivă și parțială în anumite privințe. [...] Autodeificarea omenirii, căreia marxismul i-a dat expresie filozofică, s-a sfârșit în același fel ca toate tentativele similare: s-a dovedit a fi expresia absurdă a servituții umane.“[73] În 1968, pe măsură ce experimentul cehoslovac al „socialismului cu față umană“ își trăia ultimele zile, disidentul rus și eminentul om de știință Andrei Saharov și-a publicat în samizdat memorandumul intitulat *Reflecții asupra progresului, coexistenței pașnice și libertății intelectuale*. În acest document,

autorul abandona și condamna maniheismul ideologic care a funcționat ca principiu cardinal deopotrivă pentru marxism și leninism: „«Divizarea omenirii amenință cu dezastrul», începea el, și «în fața acestor pericole, orice acțiune care sporește divizarea omenirii, orice predică asupra incompatibilității ideologiilor lumii și națiunilor reprezintă o nebunie și o crimă».“[74]

Reinventarea politicii

Crearea societății civile în Europa Centrală și de Est, sau ceea ce numesc reinventarea politicii într-o manieră nemachiavelică, s-a bazat în mod special pe împotrivirea față de rolul mortificator al ideologiei: „Pentru că regimul este prizonierul propriilor sale minciuni, el trebuie să falsifice totul. Falsifică trecutul. Falsifică prezentul și falsifică viitorul. Falsifică statisticile. Pretinde că respectă drepturile omului. Pretinde că nu se teme de nimic. Pretinde că nu pretinde nimic.“[75] Anestezia morală a populației a fost cel mai important aliat al puterii comuniste posttotalitare și, ne grăbim să adăugăm, *este aliatul oricărei structuri birocratic-alienante*. Sistemul a funcționat câtă vreme minciuna predominantă a fost acceptată și tolerată de către individ, câtă vreme cetățeanul mediu – zarzavagiul care afișează în vitrina aprozarului absurdul slogan „Proletari din toate țările, uniți-vă!“ – a continuat să subscrie la nonsensul ideologic, chiar dacă era conștient că tot acest verbiaj nu era nimic altceva decât o colecție de minciuni. Când Soljenițîn le-a cerut colegilor scriitori să înceteze să mai mintă, adică să abandoneze ideologia, ideea lui era că viața morală începe în momentul în care refuzăm să mințim. Lumea poate fi plină de injustiție, dar noi nu ar trebui să contribuim la această nedreptate. Problema, prin urmare, nu a fost doar să se identifice sursa opresiunii în guvernare, ci și să se vadă cum fiecare individ era legat de structura de putere și că-i stă în putință să se emancipeze. După ce au citit *Arhipelagul Gulag* al lui Soljenițîn, intelectualii ruși au auzit „o goarnă chemând la teribilul proces al istoriei“[76]. Suferința a milioane de oameni relatată în carte a clătinat cinismul și ipocrizia perpetuate de ordinea posttotalitară în Est sau de absurditatea ideologică în Vest.[77] În același timp, liderii sovietici au fost conștienți de ruptura potențial ireversibilă generată de *Arhipelagul Gulag*. În 1974, la o întâlnire a biroului politic, nimeni altul decât Leonid Brejnev declara cât se poate de direct: „Avem tot teme-

iul să-l închidem pe Soljenițîn pentru că a atentat la ceea ce este mai sacru – la Lenin, la sistemul nostru sovietic, la puterea sovietică, la tot ceea ce ne este drag."[78] Într-adevăr, revelațiile au atras damnarea; așa cum se spunea într-o scrisoare către Politburo, „*Arhipelagul Gulag* este incriminarea cu care începe condamnarea voastră de către rasa umană"[79]. Soljenițîn, alături de cei care i-au urmat exemplul, a subminat, așa cum spunea un scrib de partid în 1988, „fundamentele pe care se bazează viața noastră prezentă"[80].

Potrivit lui Havel, capacitatea sistemului de a-și transforma victimele în complici a diferențiat posttotalitarismul de dictaturile clasice. Însăși ideea schimbării a dispărut, iar indivizii se confruntau cu imperativul acceptării a ceea ce li se părea a fi singura formă posibilă de viață. Emanciparea, nașterea unei alternative la minciuna atotcuprinzătoare nu s-au produs ca o binefacere acordată de alții, ci într-un moment în care anumiți indivizi au decis să pună capăt formelor grotești ale negării de sine. Decizia lor de a sparge cercul complicității cu aceia care dețineau puterea efectivă și de a-și pronunța propriul adevăr a fost premisa pentru ca societatea civilă să renască. De aceea, Havel (alături de György Konrád, János Kis, Jacek Kuroń, Adam Michnik, Martin Palouš, Miklós Haraszti și alții) a propus un discurs alternativ asupra individualității care a creat potențialul pentru o reconstrucție a comunității și o redefinire a subiectivității. Avea să devină starea embrionară a unei disponibilități de a-și asuma responsabilitatea pentru acțiunile proprii, de a-și asuma riscuri și de a chestiona instituțiile în baza unei necesare condiții de răspundere. Reflectând învățătura mentorului său Jan Patočka, Havel a afirmat că „un act este drept nu pentru că este probabil să conducă la rezultate favorabile (utilitarism) și nici pentru că este datoria universală a subiectului de a se comporta astfel în anumite circumstanțe (deontologie), ci pentru că este un imperativ pentru om, un veritabil scop al vieții."[81] Disidenții central-europeni au oferit o conceptualizare identitară opusă incluziunii manipulative a „socialismului real-existent" și a „tropului chiliastic al Omului Nou" din inima leninismului.[82] În plus, în postcomunism, moștenirea scrierilor lor a funcționat ca obstacol împotriva fantasmelor „pseudo-chiliastice" ale salvării, bazate pe excluderea și marginalizarea categoriei de *diferență*; a oferit o plasă de siguranță împotriva unor asemenea vanități colective distructive și stigmatizante. A fost o critică a acelor „vaci care s-au proclamat vreme de decenii drept sfinte", respingând astfel „orice principii divine" care să le susțină caracterul sacru.[83]

Havel a subliniat un aspect fundamental al acestei noțiuni a individualității: „[Noțiunea *responsabilității* umane] a început să apară ca punctul fundamental din care se dezvoltă toată individualitatea și prin care ea se susține sau se prăbușește; este fundația, rădăcina, centrul de gravitație, principiul constructiv sau axul identității, ceva precum «ideea» care îi determină gradul și tipul. Este mortarul care leagă totul, iar când mortarul dispare, identitatea începe la rându-i să se sfărâme ireversibil și să se dezmembreze.“[84] El a propus o „revoluție existențială“ care își dorea să „demaște colonizarea totalitară a identității posttradiționale la nivelul propriei sale alcătuiri“. S-a bazat pe o interpretare supremă a identității, care a fost modelată etic, „constituită în responsabilitatea față de celălalt“. Această etică supremă, inspirată de filozoful francez Emmanuel Levinas, a fost, potrivit lui Martin Matustik, „neîncrezătoare în privința ambițiilor totalitare ale libertății ecologice; în privința proiecției istorice a egoului asupra identității revoluționare; în privința nostalgiei conservatoare pentru egoul națiunii, partidului, totemului sau bisericii“[85]. Revolta celor fără de putere nu a avut o dimensiune politică explicită. Politica antipoliticii a constat într-o tentativă discretă și neostentativă, aproape mozartiană, de a restaura demnitatea individului. A confruntat totalitatea dinlăuntru, pregătind terenul pentru adevărata revoluție: „Dat fiind sistemul complex al manipulării pe care se întemeiază sistemul posttotalitar și de care este totodată dependent, fiecare act uman liber sau expresie, fiecare încercare de a trăi în adevăr trebuie în mod necesar să pară o amenințare la adresa sistemului și, astfel, un ceva politic prin excelență.“[86] Această insurecție etică a avut loc „în sfera reală a politicii potențiale în sistemul posttotalitar“, în afara perversului și corupătorului cerc al puterii. Criteriul unei contrasocietăți a fost decizia individului de a-și proclama independența interioară. Devotamentul pentru acele „valori eterne“ disprețuite și subminate de dictaturile comuniste (ori fasciste) a devenit principala strategie de reafirmare a libertății ca o posibilitate constitutivă umană și socială.

În cele din urmă, problema crucială legată de proiectele Omului Nou și de libertatea marxistă, dar și de fantasmele postcomuniste ale salvării „nu a fost faptul că erau centrate pe Credință, ci că erau centrate pe Credința care pretinde că este *cunoaștere*“[87]. În lumina analizei „revoluției existențiale“ a lui Havel, marxismul (-leninismul) și mitologiile politice de după 1989 împărtășesc însușirea „cecității morale“ (S. Lukes). Ele au promis să elibereze omenirea de condițiile

specifice ale moralității: de lipsuri, de egoismul sau subiectivitatea indivizilor și a grupurilor aflate în conflict, de valorile incompatibile și neconvergente și de anarhia și opacitatea unei lumi care nu face subiectul controlului colectiv uman. Pe calea îndeplinirii acestor promisiuni, ele au îndepărtat principiile deja existente care-i protejează pe oameni unii de alții.[88] Orice sursă a eșecului a fost externalizată, responsabilitate existentă doar la nivel de intergrup, pe măsură ce comunitatea *originară* (proletariat sau națiune) a căutat să-și realizeze misiunea istorică drept contrapondere la categoriile *celuilalt* (burghezie, țărănime, evrei, națiuni dușmane).

Václav Havel și alți disidenți est-europeni au propus alternativa proiectului de „politică morală“, care ne-ar „învăța, atât pe noi înșine, cât și pe alții, că politica nu trebuie să fie arta posibilului, mai ales dacă aceasta înseamnă arta speculațiilor, calculelor, intrigilor, acordurilor secrete și manevrelor pragmatice, ci poate fi arta imposibilului, adică arta de a ne face pe noi înșine și lumea mai buni“[89]. Sfârșitul leninismului a făcut posibilă schimbarea tuturor paradigmelor politice existente. Cu toate acestea, moștenirea secolului XX pentru secolul XXI reprezintă amprenta etosului totalitar pândind la adăpostul interacțiunilor noastre zilnice. Mă refer la simptomele leninismului originar și ale fascismului originar. Ele reprezintă două fețe ale aceleiași monede: tentația palingenezei și cea a agentului ales al istoriei (altfel spus, căutarea unui nou proletariat sau întoarcerea la comunitatea etnică perfectă).[90] Natura specifică a acestor spectre ar trebui să ne reîntărească acordul asupra centralității căutării lui Havel: cum să ieși din castel? Răspunsul este la fel de simplu de dat pe cât este de dificil de pus în practică: prin recâștigarea autenticității existenței umane. Urmându-l pe Patočka, Havel considera că viața în adevăr își avea premisa în grija pentru suflet, care în schimb i-a dat celui din urmă un sens clar al ordinii, coerență și frumusețe interioară.[91]

Tranziția de la socialismul de stat a avut loc pe fundalul unui dispreț universal față de dihotomiile politice convenționale, incluzând o criză generalizată de încredere în sine din partea liberalismului occidental. În opinia mea, principalul succesor ideologic al leninismului și principalul rival al liberalismului a fost naționalismul etnocentric. S-ar putea susține că, luând în considerare mare parte a tradiției secolului XX de conceptualizare a puterii în Europa de Est, idealul instituirii unei societăți pe baza normelor procedurale și în raport cu un cadru neutru al drepturilor și îndatoririlor minimale a avut

puține șanse să se materializeze. Din contră, părea mult mai probabil să ia naștere o noțiune „profundă“ a cetățeniei bazată pe idealuri care pretind comunității loialitate din pricina unei presupuse „comunalități prepolitice a membrilor săi“.[92] În lupta dintre *Gemeinschaft* și *Gesellschaft*, prima a avut un avantaj considerabil. După două decenii de postcomunism, rezultatele sunt eterogene în ceea ce privește viziunile dominante ale apartenenței și identității în Europa de Est.

Nici un mit politic al secolului XX nu s-a dovedit mai energic, mai proteic și mai trainic precum naționalismul. Fiind o constelație cuprinzătoare și potențial agresivă de simboluri, emoții și idei, naționalismul oferă de asemenea un limbaj redemptoriu al eliberării pentru grupuri mult timp subjugate sau umilite. Prin urmare, ar fi pur și simplu greșit să reducem naționalismul la o interpretare gata confecționată. Dirijorul Leonard Bernstein obișnuia să spună că, indiferent de ce s-ar putea spune despre muzica lui Gustav Mahler, și opusul ar fi la fel de adevărat. La fel stau lucrurile și cu naționalismul. Este adesea descris ca arhaic, antimodern, tradiționalist, pe scurt: reacționar. Alte interpretări îl văd ca pe o forță conducătoare a eliberării modernizatoare, o ideologie a emancipării colective și o sursă a demnității umane și a mândriei. În ansamblu, se poate spune că naționalismul „oferă un fel de dramă a salvării colective derivată din modele religioase și tradiție, dar având în vedere o nouă formă activist politică și socială, prin intermediul acțiunii politice, al mobilizării și al instituțiilor“[93]. Indiferent de ce s-ar crede despre el, prezența sa ubicuuă la sfârșitul secolului trecut și la începutul celui nou este dincolo de orice dubiu. Problema, prin urmare, constă în a găsi căi de a-l reconcilia cu proiectul democratic. Odată ce națiunea devine simbolul director al narațiunilor identitare, structurile de putere și regimurile cunoașterii sunt determinate de *cine anume definește* și de *modul în care sunt definite* corpurile unui grup înțelese ca temelie a acelei comunități umane specifice. Cu alte cuvinte, cum poate îmblânzi cineva acea propensiune violentă pe care un filozof politic georgian a numit-o pe bună dreptate „carnea intolerantă a etnicității“?[94]

Revenirea politicii etnocentrice, în special în anii ’90, căutarea agonizantă a originilor și obsesia legată de identitate au fost tendințe majore la începutul secolului XXI în Europa de Est. Ele s-au ciocnit adesea de valorile incluzive, civice, apărate de foști disidenți precum Havel sau Michnik. Primul val postcomunist de pasiuni primor-

diale și atracțiile noilor discursuri excluzive ne reamintesc că nici premisele, nici consecințele modernității nu au fost universal acceptate. Așa cum tragic a fost demonstrat în fosta Iugoslavie, reînsuflețirea acestei forme specifice de politică se poate dovedi nocivă dezvoltării civic-liberale în societățile postcomuniste. În mare parte a Europei Centrale și de Est, etnonaționalismul a alterat fundamental spectrul ideologic stânga-dreapta.

De obicei, intelectualii au fabricat discursuri care au justificat identificările și proiecțiile naționaliste, apoi masele mobilizate le-au oferit acestor discursuri validarea realităților concrete. Acesta este, spre a folosi terminologia lui Pierre Bourdieu, un proces al naturalizării unui *habitus* centrat pe națiune, adică un „sistem de dispoziții durabile, adaptabile, de structuri organizate predispuse să funcționeze ca structuri organizatoare, și anume ca principii care generează și organizează practicile și reprezentarea“. În acest fel, naționalismul, înțeles deopotrivă ca structuri de putere și ca regim al cunoașterii, este transformat într-o realitate autoreproductivă și autoreferențială. Naționalismul devine „calea evidentă de a face și a gândi despre lucruri“[95]. Comunitatea orânduită astfel nu va fi doar „cunoscută și imaginată; va fi de asemenea profund resimțită și exprimată prin gesturi“[96]. În vreme ce în anii ’60 naționalismul a părut a fi, mai ales în Occident, un mit dispărut, sfârșitul comunismului și noua eră a conflictului etnic internațional care a urmat Războiului Rece au transformat naționalismul în principalul concurent al liberalismului și societății civile. Cea mai importantă putere a sa vine tocmai din abilitatea de a compensa pierderea certitudinilor și de a oferi explicații imediate pentru eșec, confuzie și angoasă. Naționalismul răspunde dureroaselor anxietăți colective, alină spaima și reduce individul la cel mai mic numitor comun: simplul fapt al apartenenței etnice. În miezul său stă un mit regenerativ (sau, pentru a folosi termenul lui Roger Griffin, unul palingenetic). Așa cum au arătat mai mulți autori, un asemenea mit este „un arhetip al acestei *mythopoeia* umane care se poate exprima în forme seculare și religioase deopotrivă, fără a fi «derivat» din nici o sursă particulară sau tradiție“. Cea mai importantă funcție a sa este de a le oferi grupurilor care apelează la el în practica politică și culturală noi surse de sens și funcționalitate socială. Principalul pericol inerent activării sale este că poate naște o „națiune concepută organic spre a fi curățată de decadență și reînnoită complet“[97].

Spectrele naționalismului

Scriitorul român din exil Norman Manea, care a supraviețuit Holocaustului ca adolescent pentru a fi mai târziu persecutat din cauza originii sale evreiești și a ideilor nonconformiste vehiculate sub regimul lui Ceaușescu, a oferit o foarte puternică descriere a acestei tentații etnocentrice ca principal rival al viziunii civice asupra unei comunități asociate cu modernitatea și liberalismul:

> Naționalismul amplificat în toată lumea, conflictele periculoase dintre minoritățile Europei de Est și xenofobia crescândă în Europa Occidentală subliniază încă o dată una dintre principalele contradicții ale timpurilor noastre, între modernitatea centrifugală, cosmopolită, și nevoia centripetală (sau cel puțin nostalgia) de apartenență. […] Lumea modernă se confruntă cu propria solitudine și responsabilitate fără artificiul unei dependențe protective sau al unei coerențe utopice fictive. Mișcările separatiste și fundamentaliste de toate felurile, reînvierea unei mentalități tribale în atât de multe comunități umane sunt expresii ale unei nevoi de a restabili o coeziune bine organizată care ar proteja enclava împotriva asaltului necunoscutului, diversității, eterogenității și alienării.[98]

Naționalismul etnic apelează cel mai adesea la instinctele primare ale unității și identificării cu grupul propriu: străinii sunt adesea percepuți drept destabilizatori corupți, distrugători ipocriți ai tradițiilor și agenți ai disoluției. Naționalismul sanctifică într-adevăr tradiția, descrisă cândva de către Gilbert K. Chesterton ca „dreptul de a vota acordat morților“. Cu deosebire în vremuri de decepție socială, străinii tind să fie demonizați și priviți drept țapi ispășitori. În percepția unui naționalist ucrainean, spre exemplu, rușii (sau evreii) par să uneltească necontenit pentru subminarea independenței și a prosperității Ucrainei. Un român îi va privi pe membrii comunității maghiare ca aparținând unui corp unitar, permanent implicat în activități subversive și iredentiste. Un militant naționalist croat nu va avea niciodată încredere într-un sârb, în vreme ce fundamentaliștii etnici sârbi vor invoca alianța Croației cu Germania nazistă drept argument împotriva încrederii și coexistenței etnice. Naționalismele estone, letone și lituaniene sunt colorate de memoria ocupațiilor sovietice (și, anterior, ruse) asupra statelor baltice. Discursurile naționale nu doar că păstrează un sens al identității etnice, dar, totodată și în mod continuu, „reinventează tradiția“ (Hobsbawm), regenerează mitologia istorică, inculcă un conținut infrarațional, transcendent, în sensul identității naționale. În timpul prăbușirii

imperiale, naționalismul devine un balsam ideologic utilizat pentru a calma sentimentele de deznădejde și furie.

Cu identitățile sale năruite și cu adeziunile sale oscilante, lumea postcomunistă le-a permis fantasmelor xenofobe înșelătoare să aprindă imaginația a milioane de oameni nemulțumiți. Omogenizarea națională a devenit lozinca elitelor politice, pentru care unitatea și coeziunea erau valorile supreme. Logica exclusivă leninistă („noi“ *versus* „ei“) a fost înlocuită de o viziune naționalistă care sanctifică grupul etnic exclusivist și demonizează „străinii“. Cei care critică respectiva tendință sunt imediat stigmatizați drept o „coloană a cincea“ constituită din „dușmani interni“. Pentru fostul președinte croat Franjo Tudjman, de exemplu, doar intelectualii susținători ai „spiritului național și ai autodeterminării“ meritau numele de inteligheнție. Toți ceilalți, susținea el, erau doar farisei.[99] Inventarea permanentă a inamicilor și a urii adâncește climatul de insecuritate și îi face pe mulți oameni onești să-și piardă nădejdea în viitorul societății lor.

În acest context, nu surprinde faptul că postcomunismul a fost și încă este caracterizat de o tensiune între conștiința naționalistă și accentul pe „identitățile postconvenționale“ (Habermas), continuând proiectul universalizării drepturilor descătușat în secolul al XVIII-lea.[100] Se simte încă o lipsă a „liantului social“, pentru că formațiunile politice actuale n-au reușit să cultive consensul necesar susținerii unui patriotism constituțional (*Verfassungpatriotismus*).[101] Naționalismul etnic contemporan este nu atât o reînviere a politicii precomuniste a intoleranței, cât un avatar al efortului leninist de a construi un corp politic perfect unitar. Fără îndoială, trecutul este adesea utilizat spre a justifica fantasmele resentimentare ale demagogilor naționaliști. Această „întoarcere la istorie“ este mai degrabă un fel de reconstrucție ideologică menită să răspundă nemulțumirilor actuale decât un aparent destin primordial al națiunilor menite să fie permanent în conflict și să se teamă unele de altele.[102] Sinteza bizară între ambiție națională și monism ideologic explică intensitatea pasiunilor naționaliste în lumea postcomunistă: exclusivitatea etnică este o continuare a hybris-ului leninist, a adversității sale față de orice ar avea iz de diferență, unicitate sau distincție. Antiliberalismul, colectivismul și antiintelectualismul ferm se amestecă în noile discursuri ale autoproslăvirii naționale.

Cu toate acestea, europenizarea Europei de Est, fără a fi sfârșitul iluzoriu al politicii, poate fi văzută drept prima ruptură clară cu

ciclul cumplit al ideologiei și utopiei din secolul trecut, în această regiune. Într-adevăr, o democrație substanțială care tratează adevărul și emanciparea ca valori fundamentale poate fi de asemenea definită ca postdemocrație: „Prin postdemocrație nu înțeleg mai mult sau altceva decât o democrație căreia i s-a restituit esența umană, ceea ce înseamnă că nu este doar formală, nu doar instituțională, nu doar un mecanism elegant care se asigură că, deși guvernează aceiași oameni, rămâne aparența cetățenilor care îi aleg ei înșiși din nou."[103] Dictatura pedagogică a marxismului s-a dovedit a fi o falsă soluție la dilemele Iluminismului și ale modernității, cu consecințe catastrofale. Gânditorul structuralist marxist francez Louis Althusser scria cândva că marxismul nu a fost o formă de umanism, pentru că, în opinia sa, materialismul dialectic a depășit conceptualizările abstract-antropocentrice. S-a situat dincolo de hotarele altruismului empiric, pentru că a căutat legile fundamentale și constantele evoluției. Putem detecta aici o conexiune secretă între silogismul sofisticat al școlii althusseriene și imperativele conservatoare ale dogmatismului neostalinist: umanismul a fost doar o peliculă, o pojghiță înșelătoare ascunzând adevăratele priorități ideologice. Prin urmare, umanismul a trebuit să fie mereu concret, să servească interesele revoluției. Răspunsul lui Havel la asemenea fantasme ale practicii revoluționare și lecția esențială a revoluțiilor din 1989 constă în autoîmputernicirea prin cetățenie. Astfel, subtitlul *Puterii celor fără de putere* este *Cetățenii împotriva statului*.

Disidenții și intelectualii critici au creat cu succes un orizont al așteptărilor care nu existase în Europa de Est de la Primăvara pragheză. Nu este surprinzător faptul că Papa Ioan Paul al II-lea a jucat un rol crucial în articularea acestei noi gramatici a opoziției la comunism prin definirea solidarității umane și a libertății ca valori nenegociabile. În mod semnificativ (și entuziasmant), una dintre cele mai importante enciclice ale papei a fost intitulată *Splendoarea adevărului*. Istoricul Stephen Kotkin a oferit un citat elocvent pentru această stare de lucruri: mesajul papei a fost „dreptul inviolabil, în ordinea divină și umană a lucrurilor, al oamenilor de a trăi în libertate și demnitate"[104]. Societatea civilă a fost teritoriul autonomiei umane regăsite care a scăpat și s-a opus dominației partocrației comuniste („societatea necivilă", în exprimarea lui Kotkin). Discursul adevărului și al drepturilor a avut într-adevăr putere revoluționară. A lovit în inima sistemului politic însuși, pentru că, așa cum a spus cândva Kołakowski, „minciuna este sufletul nemuritor al comunis-

mului“. Provocându-l, în timp ce simultan evitau dihotomiile ideologice convenționale, activiștii acestei societăți civile au dinamitat vechile mituri ale fatalității, inutilității, neputinței, resemnării, abandonului și conformității.

Întreaga filozofie a disidenței a fost predicată plecând de la o strategie a „penetrării“ durabile a sistemului existent, ducând la recuperarea graduală și restaurarea sferei publice (viața independentă a societății) ca o alternativă la prezența atotcuprinzătoare a partidului-stat ideologic. Primatul statelor cu partide comuniste a fost respins pentru că, potrivit gândirii disidente, a existat „ceva absolut, care este mai presus de ele, care este normativ chiar și pentru ele, ceva sacru, inviolabil“[105]. Acesta a fost individul cu drepturile sale, cu demnitatea și libertatea sa. În consecință, reconstrucția reușită a vieții unei națiuni plecând de la tragedia și distrugerea cauzate de un regim criminal depinde de capacitatea unei societăți de a construi pe fundațiile încrederii dintre indivizi *eliberați*. Atât absolutismul utopic, cât și relativismul postmodern au fost respinse prin intermediul dubiilor individuale, cu ajutorul cunoașterii și al acțiunii morale. Cel mai bun inhibitor pentru perfidia istoriei a rămas reamintirea constantă a întrupărilor ei criminale. Sau, pentru a-l invoca pe disidentul rus Vladimir Bukovski, în legătură cu tentația totalitară a comunismului: „Ah, mult iubitul nostru Ilici, cât de mulți oameni a ispitit către întuneric, cât de mulți au fost cei cărora le-a furnizat justificarea pentru crimele lor! Dar mie mi-a adus lumină.“ Într-adevăr, pentru Bukovski, după lecturarea *Arhipelagului Gulag*, aflând despre și trăind direct criminalitatea regimului sovietic, operele lui Lenin s-au transformat într-o „istorie vie a crimelor bolșevicilor“[106].

Comunismul a fost într-adevăr un scenariu fantastic al autoproslăvirii umane, un exercițiu în magicul fără limite și în autoamăgire, o încercare de a scăpa de constrângerile presupusei meschinării burgheze și o ofertă pentru milioane de oameni de a trăi în mod explicit într-o „altă țară“. Dacă păstrăm un număr de criterii etice în interpretarea principalelor experiențe traumatice ale secolului trecut, este greu să nu fim de acord cu Anne Applebaum:

> Acum, la sfârșitul secolului XX, are în sfârșit noimă să te uiți înapoi la evoluția comunismului ca fenomen unitar. În vreme ce nu am atins probabil sfârșitul sfârșitului istoriei comunismului, povestea are deja un început clar și o desfășurare limpede: este posibil acum să trasăm liniile directe de influență, ideologică și financiară, de la Lenin la Stalin, la

> Mao, la Ho Și Min, la Pol Pot, de la Castro la MPEA în Angola. Este posibil de asemenea să identificăm legăturile dintre sistemele lor de represiune remarcabil de similare. [...] Comunismul arată acum suficient de rău prin sine însuși.[107]

Fără îndoială, pentru lungi decenii, ideile lui Karl Marx au fost distorsionate până aproape să nu mai fie recunoscute. Dar este imposibil să separăm complet praxisul bolșevic de aceste idei. Există tentația de a prezenta experimentul sovietic ca pe o aberație în istoria stângii revoluționare, socialistă, și de a absolvi schema marxistă de bază de orice vinovăție pentru acest experiment. Cei care sunt tentați să facă asta (de la politicianul socialist francez Jacques Attali, la influentul istoric american Geoff Eley) invocă adesea rolul mișcărilor și al partidelor social-democratice moderne în promovarea deopotrivă a cauzei democrației politice și a justiției sociale. Și totuși, realizările profunde și de necontestat ale social-democrației în Occident au mai mult de-a face cu moștenirile lui Ferdinand Lassalle și Eduard Bernstein, Léon Blum și Willy Brandt, Olaf Palme și Michael Harrington – toți democrați convinși – decât cu milenarismul revoluționar și critica dialectică a legii și moralității care sunt adânc înrădăcinate în marxism și pot fi găsite în *Manifestul comunist*.

Marxismul a eșuat în secolul XX pentru că a subestimat dilemele existențiale ale vieții omului, nevoia multora de a găsi surse de înțelegere profund spirituale sau culturale și, astfel, importanța adâncă a dreptului uman la intimitate. A dorit să creeze o societate perfectă a cărei materializare în experimentele comuniste, de la Moscova la Phnom Penh, a fost mai aproape de colonia penitenciară a lui Kafka decât de viziunile paradiziace ale utopiștilor tradiționali.[108] Mitul unei singure revoluții proletare universale a fost de mult infirmat. În orice caz, nu el a transformat comunismul într-o asemenea ideologie tulburător de seducătoare. Mult mai importantă a fost promisiunea transformării universale, promisiunea că această nefericită Vale a Plângerii va fi înlocuită de o Arcadie în care toți indivizii vor fi fericiți și liberi.

De la cele *Unsprezece teze despre Feuerbach* până la ultimul rând al *Manifestului*, Marx a lansat un apel stăruitor pentru mobilizarea comprehensiunii și înstăpânirea forțelor modernității, toate în numele transformării radicale a lumii, o reconciliere a omului cu natura și istoria. O asemenea viziune totalizatoare posedă fără dubii o mare atracție intelectuală și morală. Dar, dacă am învățat un lucru din secolul trecut, acesta este esența domeniului moralității și politicii

ca domeniu al finitudinii, diferenței și limitei. Enigmele istoriei nu au soluții finale care să merite a fi aflate. Precum germanii după Hitler, precum italienii după Mussolini, precum chilienii după Pinochet, est-europenii s-au angajat în eforturi de evaluare a trecutului traumatic. Aceasta implică în mod necesar analize asupra planurilor ideologice care au galvanizat pasiuni politice criminale, au catalizat resentimentul de masă și au organizat energiile sociale nihiliste în forme dezastruoase de inginerie socială.[109] Când trăiești pentru aproape un secol în compania Diavolului, nu mai poți căuta refugiu în reverența angelică. Reconcilierea și vindecarea unei națiuni murdărite de clisa sângeroasă a răului depinde de recunoașterea demnității umane ca adevăr moral primordial al noii societăți și de refuzul de a negocia pe marginea ei.

CAPITOLUL 6
Malaise și resentiment

Amenințări la adresa democrației în societățile postcomuniste

> Societățile produc stereotipuri (care sunt culmea artificiului) și le consumă apoi ca locuri comune (care sunt culmea naturaleței). Acesta este modul în care reaua-credință poate trece drept bună intenție.
>
> Eugen Weber, *My France*

> Dușmăniile împărtășite fac posibile tovărășii surprinzătoare.
>
> Albert Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*

> Iarăși și iarăși rotindu-se în cerc, tot mai înalt,
> Șoimul nu-și mai aude stăpânul;
> Lucrurile se destramă; centrul nu mai poate rezista;
> Anarhia pură se dezlănțuie asupra lumii,
> Mareea însângerată se revarsă și pretutindeni
> Ceremonia inocenței piere înecată;
> Celor mai buni dintre noi le lipsește crezul, iar cei mai răi
> Sunt prinși în patimi nestăvilite.
>
> W.B. Yeats, *The Second Coming*

Cele peste două decenii care s-au scurs de la prăbușirea regimurilor comuniste în Europa Centrală și de Est au demonstrat că poate fi imaginat, rezonabil, mai mult decât un singur viitor posibil al regiunii. Chiar atunci când mulți s-au grăbit să prezică ceea ce e mai rău, verosimilitatea scenariilor înspăimântătoare, cu tot respectul pentru Jan Urban sau G.M. Tamás, a fost cumva îndoielnică.[1] În cele mai multe dintre statele postleniniste, perspectivele nu implică *bellum omnium contra omnes*, o stare de sălbatică și prelungită anarhie sau pierderea recent dobânditelor drepturi civile în favoarea simulacrelor stalinisto-fasciste ale coeziunii și voinței colective. Șovinismul expansionist de tip Milošević nu a fost copiat în afara granițelor fostei Iugoslavii, deși răbufniri similare de ură și intoleranță au însoțit prăbușirea Uniunii Sovietice, în special în Caucaz. Drep-

turile omului au fost călcate în picioare în Belarus sub regimul plebiscitar condus de Aleksandr Lukașenko, dar acesta rămâne mai degrabă o excepție printre statele europene postcomuniste. Pluralismul pare să se fi instaurat în mod temeinic, iar procedurile democratice sunt acum larg recunoscute, acceptate și practicate. Tabloul general de după prăbușirea comunismului este însă unul al dezvrăjirii, al culturilor politice demoralizate și al reîntoarcerii foștilor comuniști. Termenul lui Adam Michnik pentru această tendință a fost „restaurația de catifea"[2]. Am propus „contrarevoluția" pentru a indica direcția acestui fenomen, în special tendințele sale puternic antiintelectuale și intolerante.[3] Turnura conservator-populistă în politica Ungariei sub prim-ministrul Viktor Orbán, după 2009, a rezultat în controverse acerbe privind limitările percepute la adresa libertății presei și abordările etnocentrice privind natura identității naționale.

Societățile central- și est-europene au evoluat de la regimurile leniniste autoritare, extrem de centralizate și birocratice, către forme democratice de organizare politică și economică.[4] A te concentra exclusiv pe dificultățile lor din perioada de tranziție înseamnă a scăpa din vedere drama experimentării sociale și politice în acea regiune. La mai mult de douăzeci de ani după 1989, ceea ce rămâne ca miză este validitatea paradigmei liberal-democratice în societăți tradițional autoritare („La ce pot ele privi în urmă?" întreba cândva, foarte just, istoricul Tony Judt). Cu alte cuvinte, este important să identifici elementele de bază pe care pot fi clădite societățile deschise pentru a funcționa adecvat. Trebuie să evaluăm traiectoria marilor transformări dezlănțuite de extraordinarele evenimente din 1989: proaspăt trezitele societăți sunt favorabile pluralismului, sau cumva frâiele aparțin forțelor intolerante, antimoderne? În 2002, Judt afirma că în contextul accederii în Uniunea Europeană, din motive de reconstrucție morală europeană, „punctul crucial de referință pentru Europa va fi acum dat de anii care au premers evenimentele din 1989"[5]. Odată ce am celebrat a douăzecea aniversare a revoluțiilor din acel an, avem posibilitatea de a contempla iluziile, așteptările și foaia de parcurs ale primelor două decenii postcomuniste și de a specula asupra anilor ce stau să vină.

Annus mirabilis 1989

Revoluțiile din 1989 au fost, indiferent de modul în care ar putea fi judecate, un adevărat eveniment universal-istoric, în sensul hegelian: ele au impus o ruptură diacronică (doar până la un punct

convențională) între lumea de dinainte și cea de după 1989.[6] Sistemele leniniste erau în fază terminală, iar boala a afectat în primul și în primul rând capacitatea lor de autoregenerare. După ce timp de decenii a jonglat cu ideea reformelor intrasistemice, a devenit limpede că regimul comunist nu are resurse de reconstrucție și că soluția nu poate fi găsită în interior, ci doar în exterior, chiar împotriva ordinii existente.[7] Sfârșitul (implozia) Uniunii Sovietice în decembrie 1991, sub privirile perplexe ale întregii lumi, a fost direct și intim legat de disoluția anterioară a „imperiului exterior" est-european, provocată de revoluțiile din 1989. Este acum evident că ciclul istoric inaugurat de Primul Război Mondial, preluarea bolșevică a puterii în Rusia, în octombrie 1917, și lungul război ideologic european (sau mai degrabă război civil mondial) care a urmat au ajuns la sfârșit.[8]

Drumul către 1989-1991 a fost pregătit de activitățile mai puțin ostensibile, adesea marginale, dar pe termen lung acut semnificative, ale entității care poartă acum denumirea de societate civilă (printre care Solidaritatea în Polonia, Carta 77 în Cehoslovacia, grupurile neoficiale de pace, de mediu, pentru drepturile omului, din RDG, Opoziția Democratică din Ungaria).[9] Examinând epava leninismului, ar trebui să evităm astfel orice abordare unidimensională, monistă. Nu există un singur factor care să explice colapsul: economia, precum și politica și cultura sau tensiunile sociale insolubile au convers, aceste regimuri devenind astfel iremediabil perimate. Dar ele nu erau autocrații: și-au extras singura pretenție la legitimitate din „sfânta scriptură" marxist-leninistă și, odată ce această aură ideologică a încetat să mai funcționeze, întregul edificiu a început să se clatine.[10] Ele au fost, ca să folosim potrivita terminologie a sociologului Daniel Chirot, „tiranii ale certitudinii", și tocmai pierderea graduală a angajamentului ideologic printre elitele conducătoare, cândva o adevărată ardoare mesianică, a accelerat dezintegrarea internă a regimurilor leniniste.[11] Până în 1989, trei mituri centrale ale leninismului se prăbușiseră: infailibilitatea, invincibilitatea și ireversibilitatea sa.

În aceste condiții, orice analiză a anului 1989 ar trebui încadrată de două ipoteze teoretice cruciale. Prima, care constituie esența argumentului lui Stephen Kotkin în mult discutatul volum *Societatea necivilă*, este că, până în anii '80, elitele politice ale statelor comuniste erau în degringoladă, confruntându-se cu pierderea încrederii de sine, cu cinismul excesiv și cu decăderea ideologică. Europa de Est era guvernată de *societăți necivile* (caste birocratice comuniste) copleșite de insecuritate, anxietate, deznădejde și demoralizare. Își

pierduseră aplombul și căutau surse alternative de legitimare. Cu toate acestea, aș dori să atrag atenția asupra unei a doua dimensiuni care a făcut posibil momentul hotărâtor din 1989. Comunismul din regiune a intrat în faza epuizării impulsului utopic. Pentru a recurge la formularea lui Ken Jowitt, impersonalismul carismatic al partidelor leniniste s-a compromis. În pofida nesfârșitelor dispoziții de un zel ideologic „revizionist“ ale lui Mihail Gorbaciov, socialismul târziu nu a reușit să reinventeze misiunea eroică a agentului său central al progresului în istorie: partidul comunist.

Întorcându-ne la Kotkin, aș afirma că, într-adevăr, „prăbușirea comunismului a însemnat prăbușirea structurilor dominante“[12]. Cu toate acestea, când vorbim despre structuri dominante, trebuie să înțelegem *de asemenea* mitul esențial al unui partid carismatic, care mobilizează o mișcare revoluționară spre a transforma radical societatea și a instaura socialismul. Până în 1989, de la un capăt la altul al Europei Est-Centrale, exista o imagine complexă a pierderii încrederii în utopie (deși câtuși de puțin dispărută – de exemplu, Nicolae Ceaușescu a murit cântând *Internaționala*), combinată cu rutinizarea proiectată de elitele pragmatice (să ne gândim la lideri precum Károly Grósz în Ungaria, Mieczysław Rakowski în Polonia, Petar Mladenov în Bulgaria sau Hans Modrow în RDG). Toate regimurile comuniste au părut să treacă printr-un proces de continuă eroziune. Dar, odată ce a apărut un nou tip de conducere la centrul moscovit, unul care treptat a ajuns să fie deziluzionat de logica radical transformativă a trecutului sovietic, prăbușirea sistemică s-a accelerat într-un ritm formidabil. Tony Judt a arătat foarte convingător că „aceasta a fost contribuția distinctivă a lui Lenin la istoria europeană – felul în care a confiscat moștenirea politică centrifugă a radicalismului european, transformând-o în putere printr-un sistem inovator de control total: concentrat fără șovăială și menținut cu forța într-un singur loc“[13]. Când influența acestui patrimoniu în aritmetica puterii din interiorul blocului sovietic a dispărut, eroziunea a făcut loc fărâmițării conducerilor aparent de nezdruncinat.

Tocmai pentru că au pus capăt unui ciclu istoric și au inaugurat un altul, aceste revoluții rămân de cea mai mare importanță: ele reprezintă triumful demnității civice și al moralității politice asupra monismului ideologic, a cinismului birocratic și a dictaturii polițienești.[14] Înrădăcinate într-un concept individual al libertății, programatic sceptice față de toate planurile ideologice de inginerie socială, aceste revoluții au fost, cel puțin în prima lor fază, liberale și nonutopice.[15]

Spre deosebire de revoluțiile tradiționale, ele nu și-au avut originea într-o viziune milenaristă a societății perfecte și au respins rolul oricărei autoproclamate avangarde care să coordoneze activitățile maselor. Ele au impus un nou argou politic: „«discuția despre drepturi» ca o cale de a gândi politica“[16]. De asemenea, nici un partid politic nu le-a coordonat avântul spontan, iar în fazele inițiale au insistat chiar asupra nevoii de a crea noi forme politice, diferite de cele definite ideologic (diferențele tradiționale dintre partide). În același timp, așa cum remarca un analist al evenimentelor dintre 1989 și 1991, „disidenții nu și-au apucat ciomegele împotriva foștilor revoluționari sau a organizațiilor lor precum PCUS – ei cereau sfârșitul statului revoluției“[17].

Speranțe și deziluzii

Faptul că perioada care a urmat acestor revoluții a fost năpăstuită de rivalități etnice, dezgustătoare dispute politice, de corupție politică și economică excesivă și de ascensiunea partidelor și mișcărilor neliberale, inclusiv a unor tendințe puternic autoritare, colectiviste, nu diminuează mesajul lor generos și impactul colosal. Și, ar trebui subliniat, ieșirea din socialismul de stat a fost în mod particular problematică tocmai în țările în care revoluțiile nu au apărut (Iugoslavia) sau în care acestea au fost deraiate (România). Revoluțiile anului 1989 au creat într-adevăr o situație fundamental nouă și periculoasă, în care absența normelor și a comportamentului rațional predictibil din partea actorilor a generat potențialul pentru haos global. Această observație nu înseamnă regretul pentru sfârșitul situației ante-1989, ci pur și simplu atrage atenția asupra faptului că acest an-limită și finalul leninismului ne-au plasat pe toți într-o situație radical nouă. Explicarea revoluțiilor din 1989 ne ajută să înțelegem sensul dezbaterilor în curs despre liberalism, socialism, naționalism, societatea civilă și însăși noțiunea de libertate umană la sfârșitul unuia dintre cele mai teribile veacuri.[18]

Asemenea lucruri ar trebui ținute minte mai ales atunci când scriitorii pun sub semnul întrebării succesul acestor revoluții, referindu-se exclusiv la moștenirile lor ambigue. „Retorica reacționară“, superb examinată de Albert Hirschman, folosește argumentele superficialității, ale primejdiei și perversității pentru a delegitima schimbarea *per se* sau a o face să pară imposibilă ori indezirabilă.[19]

Această linie de argumentație, adesea întâlnită în cazul unor analize sofisticate, se construiește plecând de la următoarea logică: mediul postrevoluționar a eliberat urâtele trăsături, mult timp latente, ale culturilor politice naționale, incluzând șovinismul, rasismul, fascismul rezidual, fundamentalismul etno-clerical și militarismul, și este, prin urmare, mai periculos decât *status quo ante*; or, nimic nu s-a schimbat cu adevărat, iar deținătorii puterii (birocrații partidului-stat) au rămas aceiași, preluând pur și simplu alte măști; or, indiferent de ce au sperat oamenii revoluțiilor din 1989, rezultatele eforturilor lor au fost extrem de dezamăgitoare, permițându-le ticăloșilor politici, escrocilor și demagogilor să folosească noile oportunități spre a-și consfinți dominația. Dacă există o morală principală a marii drame revoluționare care s-a derulat în Europa de Est în 1989, atunci aceasta este: că istoria nu arată niciodată ca un bulevard cu un singur sens și că viitorul este întotdeauna definit de mai mult decât de o singură alternativă. Cu alte cuvinte, nu există un determinism inexpugnabil care să guverneze istoria omenirii. Într-adevăr, așa cum argumentează Jeffrey Isaac, revoluțiile lui 1989 nu doar că au avut mai mult de o singură cauză, ci, de asemenea, mai mult decât un singur înțeles; ele au propus o agendă provocatoare nu doar pentru societățile postcomuniste, ci și pentru democrațiile occidentale.[20] În plus, ar trebui să ne concentrăm asupra patrimoniului lor pluralist și a impactului de durată asupra Europei de Est și a lumii. Isaac a avertizat că „noi“, cei care celebrăm „revoluțiile de catifea“ din 1989, ar trebui să o facem cu circumspecție și cu un simț al autoînfrânării, din cauza complexităților din spatele „normalității“ societăților postcomuniste.[21]

Semnificația acelor evenimente, rolul disidenților (intelectuali critici, neînregimentați) în reînvierea unor societăți civile mult timp paralizate, criza generală a acelor regimuri și declinul hegemoniei partidelor comuniste au generat o enormă literatură hermeneutică. Tentația inițială a fost aceea de a saluta rolul disidenților în prăbușirea regimurilor de tip sovietic și în nașterea inițiativelor civice de la bază.[22] Disidentul ca erou s-a dovedit a fi un mit politic în Europa Centrală și de Est, dar mitul a ridicat aceste societăți la un nivel mai înalt de autovigilență morală. În opinia mea, este mai puțin relevant cât de mari sau cât de numeroase au fost un grup disident sau o mișcare. Îmi amintesc o intervenție a regretatului Mihai Botez, fost disident și activist pentru drepturile omului, în cadrul unei mese rotunde organizate de Freedom House în 1988; el insista

atunci asupra ideii că deficitul de vizibilitate nu înseamnă neapărat absența societății civile, chiar într-o țară precum România sub Ceaușescu. Au existat multe rețele de comunicare informale între intelectualii români. Mișcarea de protest anticomunistă a muncitorilor de la Brașov, din noiembrie 1987, a fost de asemenea o expresie a unei neliniști sociale adânc înrădăcinate. Într-o excelentă trecere în revistă a istoriografiei revoluțiilor din 1989, Barbara Falk sublinia că „nu există o linie clară de demarcație între rezistență și disidență – este mai degrabă un continuum sau un spectru complet". Natura, impactul și rolul acestui continuum al rezistenței în decesul regimurilor comuniste impun în continuare o cercetare și o analiză profunde. Văd în caracterizarea ei asupra acestui spectru un punct de pornire elocvent:

> La polul „rezistenței" se află activități precum absenteismul, alcoolismul sau abuzul de droguri și preferința pentru călătorii personale și activități sportive, mai degrabă decât evenimentele organizate prin sindicat. Mai aproape de mijloc ar fi discuțiile private sau familiale asupra istoriografiei alternative, ascultarea unui post de radio interzis, scrierea unui eseu „de sertar", diseminarea publică a bancurilor sau lectura samizdat. Mai aproape de mijloc pe partea cealaltă, înspre polul disidenței, ar fi activitățile de sprijin sau din „zona gri" – achiesarea la o petiție, poate participarea la un pelerinaj sau discutarea cu prietenii a unei transmisii ori diseminarea știrilor auzite acolo. În sfârșit, la capătul „disident" al continuumului se află producerea și distribuirea de samizdat, protestele publice, implicarea activă în grupurile independente în afara controlului partidului-stat – toate riscând să atragă persecuția din partea regimului și/sau încarcerarea. Am putea diferenția de asemenea între rezistența morală individuală sau opoziția organizată – în particular până la sfârșitul anilor '80 sau în state precum Polonia, unde opoziția a fost extrem de bine organizată, expansivă și multidimensională.[23]

Totodată, nu trebuie să uităm că importante au fost percepțiile asupra rolului disidenților printre elite (adică așa-numita *intelighenție*) și printre segmentele de populație, în zona gri (spectatorii). Nu a fost o coincidență faptul că, de îndată ce regimul Ceaușescu a căzut în România, noul grup conducător, liderii Frontului Salvării Naționale, s-a asigurat să propage către populație mesajul că al său consiliu conducător a incorporat puținii intelectuali disidenți din țară, cunoscuți oamenilor datorită transmisiunilor postului de radio Europa Liberă. Disidenții puteau legitima orânduirea de după 1989; prezența și ideile lor au încărcat evenimentele cu semnificație.

A fost semnificativ nu doar faptul că regimul comunist s-a prăbușit sau că elita a suferit o implozie, ci și modul în care s-a derulat povestea și ideile și principiile care au umplut vidul lăsat de căderea regimului. Spre exemplu, în Uniunea Sovietică, Ludmila Alexeieva, membru fondator al Grupului Helsinki de la Moscova, declara în culmea perestroikăi: „Nu ne supărăm pe Gorbaciov și pe asociații săi pentru că nu ne-au citat ca surse. Suntem bucuroși că ideile noastre au prins o nouă viață." După lovitura de stat eșuată din august 1991, unul dintre cei mai importanți susținători ai săi, scriitorul naționalist Aleksandr Prohanov, declara cu amărăciune că „viziunea Elenei Bonner a învins"[24].

Revoluțiile din 1989 au fost înainte de orice revoluții ale minții, iar intelectualii critici au jucat rolul „subiecților revoluționari". Evaluările euforice ale valului revoluționar, adesea comparat cu Primăvara Națiunilor de la 1848, au fost numeroase, iar Timothy Garton Ash a oferit unele dintre cele mai elocvente articole pe această linie, în captivantele sale contribuții din *New York Review of Books*, mai târziu reunite în volumul *Lanterna magică*.[25] Dacă termenul de *revoluții* este cel mai adecvat pentru a descrie aceste schimbări – rămâne, desigur, o chestiune deschisă. Dincolo de orice dubiu sunt impactul istoric global al transformărilor inaugurate de evenimentele din 1989 și apariția unei noi viziuni asupra politicului. În secolul XX, mulți intelectuali s-au angajat într-o căutare frenetică a utopiei și au participat adesea la legitimarea unor despotisme antrenate ideologic: „Era așadar cât se poate de firesc ca îndepărtarea intelectualilor europeni de marea narațiune a progresului să fie cea care a declanșat avalanșa."[26] Potrivit lui Garton Ash,

> Anul 1989 nu a schimbat realitățile. Și totuși era ceva nou; exista o mare idee nouă, iar aceasta a fost revoluția însăși – ideea revoluției nonrevoluționare, a revoluției evolutive. Mottoul lui 1989 poate fi dat de Eduard Bernstein, marele critic al lui Lenin: „Scopul nu înseamnă nimic, mișcarea este totul." [...] Astfel, revoluția aceasta nu era despre *ce*, ci despre *cum*. Mottoul particular al nesupunerii pașnice, susținută, extraordinar de inventivă, civilă în mare parte, canalizată într-o elită de opoziție care era ea însăși pregătită să negocieze și să caute compromisul cu puterile existente, puterea la acel moment (pe scurt, mesele rotunde) – aceea a fost noutatea istorică a anului 1989. În vreme ce ghilotina este simbolul lui 1789, masa rotundă este simbolul lui 1989.[27]

Trebuie să avem în vedere faptul că intelectualii critici ai Europei de Est, agenții societății civile în anii '70 și '80, nu au dorit să

acapareze puterea. Esența acțiunilor și scrierilor lor și, implicit, a influenței asupra subiecților orânduirii comuniste a fost angajamentul lor privind restaurarea adevărului, civilității și moralității în sfera publică, reabilitarea virtuților civice și înlăturarea metodei totalitare de control, intimidare și coerciție. Stephen Kotkin a arătat cu multă acuratețe că aspectul cel mai vulnerabil al sistemelor comuniste a fost minciuna lor endemică. În acest context, susțin că discursul disidenților despre un corp social activ, conștient de sine, împuternicit a însemnat o provocare formidabilă la adresa Marii Minciuni a partidului. Reabilitarea unor noțiuni precum libertatea, demnitatea, cetățenia, suveranitatea poporului și pluralismul a reprezentat o provocare radical simbolică și politic-practică la adresa lumii totalitare. În plus, pentru prima oară în istoria comunismului în regiune, ua apărut un grup de gânditori care prin acțiune și cuvânt au încercat „să umple spațiul anomic dintre individ și stat“[28]. Cu alte cuvinte, un viitor diferit pentru societățile aflate sub comunism putea fi întrezărit odată ce intelectualii și unele segmente ale populației rupeau tăcerea. Societatea civilă *chiar* a contat în contextul evenimentelor din 1989. Anne Applebaum sublinia într-o recenzie la *Societatea necivilă* a lui Stephen Kotkin că formele alternative de organizare „au ajutat la crearea mulțimilor și apoi au ajutat mulțimile să creeze schimbarea (împingându-l pe Václav Havel către președinție, spre exemplu). Poate și mai important, ele i-au afectat pe birocrații de rang mediu, oamenii care au urmat tot timpul ordinele, dar care, odată cu dispariția amenințării unei invazii sovietice, nu mai doreau să facă acest lucru. Oameni precum polițistul care a ridicat dintr-odată bariera la Zidul Berlinului, ca să dăm doar un exemplu cunoscut, au fost împinși să schimbe taberele de către, da, societatea civilă care crescuse în jurul lor“[29]. Chiar dacă societatea civilă nu era atât de coerentă, numeroasă, influentă sau vizibilă precum cea necivilă, a furnizat totuși un ideal mobilizator într-un mediu dominat de coerciție, cinism și paralizie. Aș merge și mai departe, spunând că importanța societății civile rezidă nu atât în greutatea sa politică, cât în faptul că a devenit aproape o profeție autoîmplinită.

Tendința dominantă a fost, în orice caz, aceea de a privi revoluțiile din 1989 ca parte a valului democratic universal: o confirmare a triumfului suprem al valorilor democratice liberale asupra încercărilor colectiviste iacobine de a controla mintea umană. Este astfel limpede că disidența a fost o expresie nu doar a rezistenței față de ideologia dominantă a puterii, o repudiere a puterii ideologiei, ci și

o afirmare a unei comunități politice bazate pe dialog și orizonturi largi: „Samizdatul, dar și crearea culturilor alternative ale rezistenței care au fost posibile datorită lui pot fi înțelese ca rezultat al unei lungi serii de procese istorice și ca parte organică a proiectului de modernitate transeuropean. La urma urmei, libertatea de expresie a făcut posibile crearea și cultivarea tocmai a ideii de «public» și «opinie publică», așa cum ne reamintește Jürgen Habermas în capodopera sa timpurie *Sfera publică și transformarea ei structurală*."[30] Anterior, unele interpretări similare ale prefacerii din 1989 i-au inspirat filozofului politic Bruce Ackerman anumite reflecții asupra viitorului revoluției liberale; în opinia sa, schimbările dramatice din Europa Centrală și de Est au fost parte a unei reînsuflețiri globale a liberalismului. Cu alte cuvinte, succesul sau eșecul acestora ar condiționa viitorul liberalismului deopotrivă în Occident, pentru că trăim într-o lume a interconexiunilor și a interdependenței politice, economice și cultural-simbolice.[31]

După decenii de agresiune a statului asupra sferei publice, aceste revoluții au reinstituit distincția dintre ceea ce aparține guvernului și ceea ce este teritoriul individului. Subliniind importanța drepturilor civile și politice, ele au creat spațiul pentru exercitarea valorilor democratice liberale. În anumite țări, aceste valori au devenit fundamentul constituțional pe care pot fi ridicate în siguranță instituțiile unei societăți deschise. În altele, trimiterea la pluralism a rămas oarecum formală. Dar, chiar în cele mai puțin reușite cazuri de tranziție democratică (Balcanii de Vest), vechea ordine, bazată pe suspiciune, teamă și deznădejde de masă, este irevocabil apusă. Cu alte cuvinte, în vreme ce rezultatul final al acestor tranziții nu este limpede, revoluțiile au reușit în cea mai importantă sarcină a lor: demantelarea regimurilor leniniste și înlesnirea posibilității cetățenilor acestor țări de a se angaja în trasarea propriilor destine. În cele din urmă, „reîntoarcerea la Europa" anunțată în 1989 a însemnat „normalitate și un mod de viață modern". Ca să recurgem la formula lui Judt, pasul vital a fost făcut – comunismul a devenit trecut.[32]

Așa cum am precizat înainte, întrebarea fundamentală care trebuie adresată sună astfel: evenimentele din 1989 au fost revoluții adevărate? Dacă răspunsul este pozitiv, atunci cum evaluăm noutatea lor în contrast cu alte evenimente similare (Revoluția Franceză de la 1789 sau cea Maghiară din 1956)? Dacă răspunsul este negativ (așa cum mulți încearcă astăzi să demonstreze), atunci este legitim să ne întrebăm: Ce anume au fost ele? Simple miraje, rezultate ale

unor intrigi obscure ale birocrațiilor asediate care au fascinat lumea, dar care nu au schimbat fundamental regulile jocului? Aceste ultime cuvinte, *regulile jocului*, sunt cruciale pentru interpretarea a ceea ce s-a petrecut în 1989; concentrându-ne asupra lor, putem ajunge la o evaluare pozitivă a acelor revoluții și a patrimoniului lor. În opinia mea, prefacerea din Est, și în primul rând în principalele țări ale Europei Centrale, a reprezentat o serie de revoluții politice care au dus la transformarea decisivă și ireversibilă a ordinii existente. În locul unor sisteme autocratice, cu partid unic, revoluțiile au creat comunități politice pluraliste în curs de dezvoltare. Ele le-au permis cetățenilor din tiraniile mobilizate ideologic (societăți închise) să-și recapete principalele drepturi civice și umane și să se angajeze în construirea societăților deschise.[33] Istoricul Konrad Jarausch argumentează că accentul pus pe puterea oamenilor, tipic acestor revoluții, demonstrează noutatea: calea lor pașnică spre schimbarea de regim, în pofida tuturor dificultăților.[34] De asemenea, în locul economiei de comandă centralizată, după 1989 toate aceste societăți au ales calea economiilor de piață. În aceste eforturi de a îndeplini tripla provocare (crearea pluralismului politic, a unei economii de piață și a sferei publice, adică a societății civile), unele au reușit mai bine și mai iute decât altele. Dar nu poate fi negat faptul că, în toate țările care formau în trecut blocul sovietic, ordinea cândva monolitică a fost înlocuită de diversitate politică și culturală.[35] Încă nu știm dacă toate aceste societăți au devenit democrații liberale perfect funcționale; pe de altă parte, este important să subliniem că, în toate acestea, sistemele leniniste bazate pe uniformitate ideologică, pe coerciție politică, pe dictatură asupra nevoilor umane și pe suprimarea drepturilor civile au fost dizolvate.[36]

Politică și moralitate

Într-un fel, revoluțiile din 1989 au reprezentat o ironică răzbunare asupra faimoasei definiții a lui Lenin privind situația revoluționară: cei de la vârf nu pot conduce în vechiul stil, iar cei de la bază nu vor să mai accepte această stare de lucruri. Ele au însemnat mai mult decât niște simple revolte, pentru că au atacat înseși fundamentele sistemelor existente și au propus o reorganizare completă a societății. Este important să reamintim că partidele comuniste nu au ajuns la putere ca urmare a unor proceduri legale raționale. Nu prin alegeri

libere au ajuns în poziții de conducere, ci și-au bazat legitimitatea contrafăcută pe pretenția ideologică (și teleologică) potrivit căreia reprezentau „avangarda“ clasei muncitoare și, în consecință, erau purtătoarele unei misiuni universale de emancipare.[37] Odată ce ideologia a încetat să fie o forță mobilizatoare, iar membrii influenți ai partidelor conducătoare, urmași și beneficiari ai sistemului *nomenklaturii*, și-au pierdut angajamentul emoțional față de promisiunea marxistă radicală, castelele leniniste au fost condamnate să se prăbușească. Aici intervine ceea ce adesea este numit efectul Gorbaciov.[38] Într-adevăr, tocmai climatul internațional generat de unda de șoc a glasnostului și a perestroikăi inițiate de Mihail Gorbaciov, după alegerea sa ca secretar general al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice în martie 1985, a permis un grad incredibil de disidență deschisă și de mobilizare politică în Europa Centrală și de Est. Denunțarea de către Gorbaciov a perspectivei ideologice asupra politicii internaționale (dez-ideologizare) și abandonarea perspectivei „luptei de clasă“ au schimbat regulile relațiilor sovieto-est-europene.

Doar câțiva analiști au insistat asupra mai puțin vizibilelor, dar totodată persistentelor componente nonliberale și neoautoritare ale prefacerii din Est. Ca să amintim sumbra previziune a lui Ralf Dahrendorf: „Riscul major este probabil de o cu totul altă natură. Ezit să folosesc cuvântul, dar este dificil să îl alungi din minte: fascismul. Prin aceasta înțeleg îmbinarea unei nostalgice ideologii a comunității care trasează granițe severe între cei ce fac parte și cei ce nu fac parte, cu un monopol politic al unui om sau al unei «mișcări» și un puternic accent pus pe organizare și mobilizare în detrimentul liberului-arbitru.“[39] Furați de palpitantul tumult revoluționar, cei mai mulți observatori au preferat să gloseze asupra naturii eterogene a mișcărilor anticomuniste: de fapt, nu toți cei care au respins leninismul au făcut-o pentru că visau la o societate deschisă și la valori liberale. Printre revoluționari erau destui *enragés*, reticenți în fața logicii compromisului și a negocierii. Au mai fost și fundamentaliștii populiști, dogmaticii religioși, nostalgicii regimurilor precomuniste, inclusiv dintre cei care i-au admirat pe dictatorii pronaziști precum mareșalul Ion Antonescu (România) și amiralul Miklós Horthy (Ungaria). Doar după dezintegrarea Iugoslaviei și divorțul de catifea care a dus la ruperea Cehoslovaciei în două țări (Republica Cehă și Slovacia), cercetătorii și oamenii politici și-au dat seama că promisiunea liberală a acestor revoluții nu ar trebui considerată o certitudine și că perioada postcomunistă nu înseamnă

neapărat democrație liberală. La începutul anilor ’90 a devenit din ce în ce mai clar că era postcomunistă va fi amenințată de tot felul de spectre, printre care și conflicte etnice sângeroase, neliniște socială și ascensiunea molipsitoare a unor vechi și noi tipuri de populism și tribalism.[40]

De fapt, atractivitatea paradigmei societății civile, așa cum a fost ea apărată și articulată în cadrul subculturilor disidente ale ordinii posttotalitare, a fost puternic idealizată în prima etapă postrevoluționară. Mulți intelectuali au împărtășit aceste valori, dar au fost numeroși și cei care le-au găsit prea abstracte și universaliste (printre cei din urmă, Václav Klaus, rivalul, inamicul și succesorul lui Havel ca președinte al Republicii Cehe). Majoritatea populațiilor din Europa Centrală și de Est nu au fost implicate în activitățile antisistemice și nu și-au însușit valorile rezistenței morale. Cu ani în urmă, filozoful maghiar și fostul disident G.M. Tamás insista asupra marginalității relative a disidenților ca o explicație pentru lipsa lor de influență după 1989.[41] Cazul Solidarității a fost, desigur, diferit, dar chiar și acolo codul normativ al opoziției civice nu a izbutit să genereze un concept pozitiv al „politicii adevărului“. În realitate, disidența în cele mai multe societăți est-central europene a fost o experiență izolată, riscantă și nu neapărat populară. Aceia aparținând „zonei gri“ dintre guvernare și opoziție au avut tendința de a-i privi pe disidenți drept provocatori morali, outsideri nevrotici, personaje donquijotești care înțeleg prea puțin sau chiar deloc jocul real. Fascinația exercitată de viziunea societății civile, cu refuzul său de a accepta structurile ierarhice și cu scepticismul legat de autoritatea instituțională, și-a arătat limitele în noua ordine postcomunistă, fracturată moral și fluidă ideologic. În plus, așa cum a arătat Tony Judt, „intelectualii au intrat într-o zonă de umbră și pentru că faimoasa lor insistență asupra *eticii* anticomuniste (nevoia de a construi o societate civilă cu o conștiință morală, care să umple spațiul anomic dintre individ și stat) a fost eclipsată de o activitate concretă: crearea unei economii de piață“[42].

Lumea după leninism este mutilată de vise năruite, iluzii zdruncinate și așteptări adesea neîmplinite. Acest lucru explică înfrângerea foștilor comuniști în Polonia, în septembrie 2005: percepuți ca administratori cinici, foștii aparatcici au pierdut în favoarea partidelor de centru-dreapta care au susținut „revoluția morală“. Pe scurt, bătălia pentru sufletul omului după comunism nu s-a sfârșit. În anumite țări, confuzia și disperarea au prevalat. În altele, indivizii

par să se bucure de noile condiții, printre care și oportunitatea de a trăi fără visuri utopice. Pentru a-l cita pe Aleksandr Iakovlev, fostul ideolog bolșevic devenit apostat: „Utopiile sociale nu sunt inofensive. Ele deformează viața practică, împing individul, societatea, agențiile de stat și mișcările sociale să-și impună propriile abordări și concepte, inclusiv utilizarea metodelor extreme ale forței. Utopiile sociale văduvesc omul de capacitatea de a percepe realitatea trăsăturilor concrete. Ele reduc brusc sau uneori chiar distrug complet capacitatea oamenilor de a rezista efectiv în fața dificultăților reale, a absurdităților și defectelor vieții publice și private."[43] În contrast cu utopia socială a leninismului, societatea civilă a fost în 1989 o metaforă puternică a revoltei și renașterii minții independente care a câștigat preeminență pe măsură ce partidele-stat s-au uzat, iar elitele lor au revenit la realitate. Societatea civilă a fost simbolul posibilității unei alternative la descompusele regimuri chinuite de maladiile clientelismului, corupției și cinismului. Boala, în orice caz, poate lua forma unui proces înfiorător de lung, iar la mijlocul anilor '80 Timothy Garton Ash, un foarte abil interpret al politicii central-europene, a folosit metafora predictivă de *otomanizare*. Mai târziu, filozoful Leszek Kołakowski sublinia că, deși toată lumea (chiar și conducătorii) a știut că regimurile comuniste nu pot dura la nesfârșit, cu greu își putea închipui cineva când anume se va produce căderea. Fără un sfârșit la orizont, ceea ce a rămas a fost că, până în anii '80, Europa de Est a improvizat un mit politic care a furnizat atât criticism și opoziție la adresa comunismului, cât și o viziune strategică asupra a ceea ce trebuia să vină după. Sunt de acord cu Stephen Kotkin, care declara că „1989 nu s-a petrecut *datorită* unui larg imbold al libertății sau unui imbold de autocosmetizare a regimului"[44]. Kotkin pare însă să desconsidere efectul epuizant și coroziv al argumentelor disidenților în favoarea autenticității și a unei reîntoarceri la normalitate împotriva unui sistem care își pierduse impulsul escatologic. Idei simple, dar atotpătrunzătoare au cioplit în mod continuu la baza monolitului partidului-stat. Se poate să nu fi fost un imbold larg al libertății, marșul triumfal al societății civile care a fost descris în literatura anterioară, dar rolul ideilor în prăbușirea comunismului nu ar trebui subestimat. Religie seculară adusă la putere și susținută de idei, comunismul a dispărut din cauza ideilor. Odată ce marxismul și leninismul au fost discreditate ca Mari Narațiuni, atât intern, cât și internațional, realitățile comunismului au rămas în principal ceea ce erau: pierdere, emaciere,

eșec și crimă.[45] Doar dacă adăugăm această rectificare la interpretarea lui Kotkin putem înțelege pasiunea, idealismul și speranțele înalte ale anului 1989 *la pachet cu* frustrările, *malaise*-ul și dezamăgirile.

Amintirea opresiunii sub regimurile comuniste este utilizată pentru a sprijini un sens al unicității. Suferința este adesea exploatată pentru a justifica o competiție bizară pentru ceea ce numesc statutul celei mai victimizate dintre națiuni. Nu mai puțin important, întrucât regimul comunist a fost văzut de mulți drept o impunere din afară – o dictatură a „străinilor“ –, naționalismul radical contemporan este de asemenea intens anticomunist. Memoria traumei și a vinovăției sub leninism, precum și datoria rememorării trecutului fascist al unora dintre aceste țări pot furniza standardele istorice și morale necesare susținerii patriotismului constituțional ce poate înfrunta reducționismul comunitar. În schimb, asistăm la o etnicizare a memoriei și la o externalizare a vinovăției. Relele regimurilor comuniste sunt puse pe seama acelora percepuți ca *străini*: evreii, minoritățile naționale sau alți trădători și dușmani ai unei națiuni definite organic. Or, întâlnim „memoria distorsionată a comunismului“ care creează „două vocabulare morale, două tipuri de justificări, două trecuturi diferite“: ale lucrurilor care ni s-au făcut „nouă“ și ale lucrurilor pe care le-am făcut „noi“ „altora“. Aceasta este ceea ce Tony Judt a numit „amnezie voluntară“[46].

Foștii comuniști au reușit uneori reveniri spectaculoase. Acest lucru a fost posibil pentru că după 1989 nu au existat tribunale și nici nu s-a recurs la răzbunarea susținută de stat. Ceea ce arată că refuzul de a organiza justiția politică colectivă a fost până la urmă abordarea corectă. Permiteți-mi să susțin că respectivele controverse privind tratamentul aplicat foștilor activiști de partid și ai poliției secrete, dar și colaboratorilor au fost printre cele mai pasionate și potențial subversive în noile democrații. Unii au argumentat, alături de Tadeusz Mazowiecki, primul premier postcomunist și anticomunist al Poloniei, că trebuie trasată o „linie groasă“ de demarcație față de trecut și că este nevoie de un angajament total în efortul consensual de a construi o societate deschisă. Alții, din motive care au mers de la anticomunismul necondiționat la manipularea cinică a unei chestiuni explozive, au argumentat că, fără o formă sau alta de „purificare“, noile democrații ar fi fundamental pervertite. Adevărul, în viziunea mea, se află undeva la mijloc: trecutul nu poate și nu ar trebui negat sau acoperit de carapacea reprobabilă a uitării. Confruntarea trecutului traumatic, în primul rând prin intermediul re-

memorării și al cunoașterii, rezultă în dobândirea justiției morale.[47] Crime reale chiar au avut loc în acele țări, iar vinovații ar trebui identificați și aduși în fața justiției. Dar procedurile legale și orice alte forme de condamnare legală pentru abuzurile trecutului ar trebui să se petreacă mereu pe o bază individuală și respectând prezumția de nevinovăție ca drept fundamental al oricărei ființe umane, inclusiv al foștilor aparatcici comuniști. În acest sens, cu toate deficiențele ei, legea lustrației în Republica Cehă a oferit un cadru legal care a preîntâmpinat justiția gloatei. În România, unde nici o asemenea lege nu a fost adoptată, iar accesul la dosarele personale ale poliției secrete le-a fost sistematic refuzat cetățenilor (în vreme ce aceste dosare erau utilizate și manipulate de cei aflați la putere), climatul politic a continuat să fie viciat de suspiciune, intrigi obscure și întunecate viziuni conspiraționiste.[48]

Chiar după extinderea estică a NATO și accederea celor mai multe țări est-europene în Uniunea Europeană (cu excepția notabilă a Balcanilor de Vest), există o tensiune remarcabilă între partidele și grupurile pluralist-democratice și cele etnocratice sau radicale din aceste societăți. Adesea în postcomunism par să fi fost așteptate cu înflăcărare noi figuri ale viitorului, pare să se nutrească speranța materializării a ceea ce Walter Benjamin numea „timpul mesianic". Căutarea noilor escatologii a fost mai vizibilă în Est, acolo unde toate contrastele sociale sunt exacerbate de prăbușirea vechilor identități. Dar reîntoarcerea mitului a fost parte din tulburarea universală legată de raționalitatea rece, calculată, *zweckmassig*, a cuștii de fier: profeții și demagogii (adesea aceleași persoane) chiar au avut adepți atât în Est, cât și în Vest. Occidentul este în orice caz mai bine protejat: instituțiile funcționează impersonal, procedurile sunt profund incastrate în culturile civice. În lumea postcomunistă ele sunt încă în construcție sau urmează să îndeplinească în întregime cerințele unei democrații liberale funcționale. Lucrurile sunt, desigur, extrem de complexe: există un sentiment al epuizării, al unui exces de retorică, senzația că politicienii nu vor decât să trișeze. Pe de altă parte, tocmai această epuizare a viziunilor globale tradiționale, acest sindrom postmodern al repudierii grandioaselor constructe teleologice în favoarea minidiscursurilor determină lipsa de entuziasm și apetența pentru viziuni alternative care nu ar respinge îndrăzneala și inventivitatea. Da, este o lume secularizată, dar substitutele profane ale mitologiilor politice au încă un viitor.

După apusa perioadă a „legitimării de la vârf" (prin intermediul ritualurilor ideologice ale participării, mobilizării și înregimentării

simulate), în majoritatea acestor țări recenta legitimare procedural-legală a fost pusă în paralel (sau contracarată) de ceea ce s-ar putea numi *legitimare din trecut* (în spiritul pertinentei analize a lui Eric Hobsbawm asupra noilor discursuri ale urii).[49] Cu cât e mai incipient și nebulos acest trecut, cu atât mai agresivi, febrili și intoleranți au fost susținătorii mitologiilor neoromantice. Ascensiunea naționalismului ca o compensație pentru eșecul perceput și pentru marginalitatea impusă din afară, ca trecere de la complexitățile modernității înspre politica salvării colective, a fost legată de această moștenire leninistă ambiguă a modernității denaturate și a nevoilor umane impuse și de formele culturale preleniniste orientate etnic din regiune. Cu alte cuvinte, confuzia legată de provocările democratice și de modelul pluralist constituțional prevalent a fost legată nu doar de tranziția de la leninism, ci și de problema mai largă a legitimării și a existenței viziunilor competitive ale bunului comun, precum și coalescența mișcărilor și partidelor în jurul diferitelor și adesea antagonicelor simboluri ale identității colective. Mai simplu spus, primul val postcomunist al pasiunilor primare și atracția exercitată de noile discursuri exclusive ne reamintesc că nici premisele, nici rezultatele modernității nu au fost universal acceptate. Acest argument a fost în mod corect adus în discuție de S.N. Eisenstadt într-o inovatoare analiză a revoluțiilor din 1989: „Aceste probleme, în orice caz, nu apar pur și simplu din prăbușirea imperiilor «tradiționale», tranziția de la o anumită societate democratică «premodernă» la una complet modernizată sau de la o modernitate deformată la o etapă relativ calmă care poate la fel de bine semnala un anumit fel de «sfârșit al istoriei». Turbulența evidentă în Europa de Est a zilelor noastre stă mărturie pentru unele dintre problemele și tensiunile inerente modernității înseși, demonstrând fragilitatea potențială a întregului proiect al modernității.“[50]

Paradoxurile postcomuniste

Consider că în primii zece ani de postcomunism am avut de-a face cu o formă rezistentă, persistentă, de barbarie care s-a situat în chiar inima modernității. Naționalismul radical a însemnat exacerbarea absolută a diferenței, reificarea sa, respingerea pretenției la o umanitate comună și proclamarea distincției etno-naționale drept faptul primordial al existenței umane. Așa cum scria Franz Grill-

parzer cu mulți ani în urmă, „de la umanitate, prin naționalitate, la barbarie" – o maximă dragă unor intelectuali ca Hannah Arendt, Walter Benjamin și Adam Michnik, care au reabilitat noțiunea de paria și au subliniat nobilitatea excluziunii în contrast cu umilința incluziunii forțate. Teza deja clasică a lui Jack Snyder stă încă în picioare: disponibilitatea elitelor politice de a fi responsabilizate afectează gradul instrumentalizării naționaliste în timpul tranziției la democrație. Spre a evita cedarea propriei autorități, aceste elite deturnează discursul politic, în vreme ce împiedică și profită de capacitatea redusă a cetățenilor de a se implica în plan politic.[51]

Principala amenințare în unele (dacă nu în cele mai multe) dintre țările Europei Centrale și de Est este cea a unei căderi în „autoritarismul competitiv", unde „instituțiile democratice formale sunt larg percepute ca principalele mijloace de a obține și exercita autoritatea politică. Deținătorii puterii violează însă acele reguli atât de des și într-atât de mult, încât regimul nu reușește să întrunească standardele convenționale minime pentru democrație". Așa cum arată Levitsky și Way, până în al doilea deceniu de postcomunism Croația, Ucraina și Serbia au fost exemple de manual pentru acest model, iar Rusia și Belarus se înscriu încă în această categorie. S-ar putea argumenta că termenii mai potriviți pentru această degenerare democratică sunt cei de *democrație delegativă* și *democrație nonliberală*.[52] Îl aleg pe primul pentru a sublinia pericolul fundamental al unei prăpăstii adânci, persistente și în expansiune între societățile politice și cele civile din fostul bloc sovietic. Nu este surprinzător că, în cele mai multe dintre aceste țări, intelectualii critici (mulți dintre ei foști disidenți ai regimului comunist) insistă pe nevoia clarității morale. Clasa politică, în orice caz, rămâne narcisistic autocentrată și impermeabilă la asemenea imperative privind viața întru adevăr. În fond, Karl Marx a fost cel care a spus că orice societate nouă își va purta pentru multă vreme semnele din naștere, în acest caz, obiceiurile, moravurile, viziunile și mentalitățile (*forma mentis*) asociate cu credința leninistă.

De asemenea, așa cum a arătat Karen Dawisha, electocrațiile nu ar trebui privite în mod automat drept comunități democratice liberale.[53] Astfel, constituționalismul este mutilat în realitate de formalismul său universalist (răceala sa și adesea defăimata sa monotonie) și de eșecul adiacent în adaptarea la presiunile rezultate din eforturile colective care-și propun deturnarea, coruperea și anularea proiectului modernității (prin care înțeleg cu titlu de probă construcția faptică

a politicii într-o manieră antiabsolutistă, individualistă și contractuală).[54] Dar întoarcerea reprimatului, real și adesea tulburător, nu epuizează tabloul. Într-adevăr, în pofida tuturor reculurilor, dezbaterile care continuă în Europa (și în special în Europa de Est) rămân fundamentale în tentativa de *reinventare a politicii*. Julia Kristeva are astfel dreptate: „Problema secolului XX a fost și rămâne reabilitarea politicului. O misiune imposibilă? O sarcină zadarnică? Hitler și Stalin au corupt proiectul într-un totalitarism fatal. Prăbușirea comunismului în Europa de Est, care pune sub semnul întrebării, dincolo de socialism, însăși baza guvernelor democratice provenite din Revoluția Franceză, cere să regândim acea bază astfel încât secolul XXI să nu fie domeniul reacționar al fundamentalismului, al iluziilor religioase și al războaielor etnice."[55]

Această experiență cu multiple trepte este cel mai bine descrisă de ceea ce Hanson și Ekiert au identificat drept paradoxul-cheie al postcomunismului: „«Moștenirea leninistă» a contat deopotrivă *mai puțin* și *mai mult* decât se așteptau inițial analiștii." Cu alte cuvinte, impactul experienței comuniste comune a fost mediat de anumite „alegeri făcute de actori poziționați strategic în varii momente critice ale proceselor de schimbare aflate în derulare"[56]. Pe lângă toate acestea, provocări similare induse de trecut au produs diverse politici și cadre instituționale. Totuși, dispariția ideologică a formațiunilor leniniste a lăsat în urmă un vid spre a fi umplut de constructe sincretice inspirate din patrimoniul precomunist și comunist (de la naționalism, în incarnările sale civice și etnice, la liberalism, socialism democratic, conservatorism, populism, neoleninism sau chiar un fascism mai mult sau mai puțin recondiționat). Observăm caracterul fluid al angajamentelor politice, al adeziunilor și afilierilor – prăbușirea unei culturi politice (pe care Leszek Kołakowski și Martin Malia au identificat-o pe bună dreptate ca sovietism) și dureroasa naștere și consolidare a uneia noi. Identitatea morală a indivizilor a fost distrusă de disoluția tuturor valorilor și simbolurilor prețuite – sau cel puțin acceptate – anterior. În perioada care a urmat imediat după 1989, oamenii au părut dornici să-și abandoneze proaspăt achiziționatul sens al autonomiei în numele unor forme diferite de grupuri și mișcări protective, pseudosalvaționiste. Acest lucru a fost subliniat de către Havel: „Într-o situație în care un sistem s-a prăbușit și altul nou nu există încă, mulți oameni se simt vulnerabili și frustrați. Această situație reprezintă terenul fertil pentru radicalismul de toate felurile, pentru vânătoarea de țapi ispășitori și pentru nevoia fiecăruia de a se ascunde în spatele ano-

nimatului unui grup, fie el social sau etnic."[57] Responsabilitatea pentru acțiunile personale, asumarea de riscuri și chestionarea instituțiilor în baza pretențiilor legitime legate de progres sunt încă într-un proces evolutiv.[58] Toate pozițiile, statutele, tradițiile, ierarhiile și simbolurile s-au năruit, iar cele noi sunt încă șubrede și chiar problematice. Invidia, ranchiuna și resentimentul au înlocuit valorile solidarității, civilității și compasiunii care îi animau cândva pe revoluționarii est-europeni. Așa cum nota sociologul polonez Jacek Kurczewski, „sărăcia este însoțită de invidie, un sentiment care devine dominant în vremuri de schimbare economică. Sentimentul se exprimă pe sine nu atât în năzuința către comunism, cât în apărarea mecanismelor socialiste de securitate socială în condițiile unei economii capitaliste și în suspiciunea față de toți cei care au atins succesul în aceste condiții noi"[59]. În loc să se bucure de promisiunile emancipării și ale schimbării revoluționare, mulți împărtășesc acum o psihologie a neajutorării, înfrângerii și abandonului.

Există probleme majore în continuitatea ambelor memorii, socială și personală. Fără o completă evaluare legală, politică și istorică a experienței comuniste totalitare, consensul civic și încrederea politică se pot maturiza cu greu. În pofida operațiunii de salvare, tot mai cuprinzătoare, a memoriilor și prelucrării memoriilor fragmentate (individuale și colective), transparența privind vinovăția și trecutul traumatic prin intermediul „politicii cunoașterii" (cu sintagma lui Claus Offe) trebuie încă să fie atinsă. Cu câțiva ani în urmă, Timothy Garton Ash încerca să găsească o explicație pentru această stare de lucruri: „Orice explicație privind absența unor comisii de adevăr mai extinse este hazardată. Aș specula că parte a explicației, cel puțin, stă în combinația dintre convingerea, justificabilă istoric, dar totodată comodă, că dictatura a fost funciarmente impusă din afară și, pe de altă parte, în recunoașterea, deloc comodă, a faptului că aproape toată lumea a contribuit cu câte ceva la susținerea sistemului dictatorial."[60] Externalizarea responsabilității (delocalizarea istoriei regimurilor comuniste prin învinuirea fie a sovieticilor, fie a „alogenilor") și uitarea „milioanelor de fire liliputane ale falsității, conformității și compromisului zilnic" (în cuvintele lui T. Garton Ash) pot sprijini doar o recunoaștere vagă a nevoii de a avea o viziune comună asupra bunului public – aspect subliniat de Václav Havel, Györgi Konrád și Adam Michnik. Cum spuneam și ceva mai sus, disponibilitatea oamenilor de a-și asuma responsabilitatea pentru acțiunile lor, de a-și asuma riscuri și de a chestiona instituțiile în baza pretențiilor legitime la progres se află încă într-o etapă embrionară.[61]

Acest lucru poate explica tumultul politic și demonstrațiile antiguvernamentale din Ungaria în toamna lui 2006 sau puciul parlamentar din aprilie 2007 împotriva președintelui român Traian Băsescu, fără a ține deloc seama de decizia Curții Constituționale.[62]

Este astfel tentantă ideea că principalele dificultăți în articularea platformelor politice diferențiate ideologic în Europa de Est au fost legate nu doar de absența sau slăbiciunea grupurilor de interese și de lobby proeminente, ci și de atrofierea crescândă a surselor occidentale de inspirație („a modelelor“) pentru asemenea eforturi. Faimoasa lege a sincronizării politice (a Estului cu Vestul) poate funcționa de această dată împotriva renașterii politicii ideologice.[63] Dificultatea în a identifica diviziunile evidente dintre polarizările de stânga și de dreapta în regimurile postcomuniste este legată de ambiguitatea și chiar obsolescența taxonomiilor tradiționale. Așa cum au arătat adesea Adam Michnik și alți foști disidenți, problema care se pune după 1989 nu privește situarea indivizilor la stânga sau la dreapta în raport cu centrul, ci situarea „la Vest de centru“. Valorile liberale sunt uneori percepute ca având orientare de stânga pentru simplul fapt că pun accentul pe secularism, toleranță și drepturi individuale. În același timp, așa cum s-a desprins din noile tendințe radical-autoritare (adesea deghizate ca prodemocratice) în Rusia, Ucraina, Bulgaria, România, Slovacia și în alte părți, persistă unele obiceiuri moștenite din autoritarismul leninist și preleninist: intoleranță, excluziune, respingerea tuturor compromisurilor, personalizarea extremă a discursului politic și căutarea conducerii carismatice. Karen Dawisha a identificat câteva dintre trăsăturile „trecutului supraviețuitor“, ale fenomenului numit de ea „comunismul ca sistem trăit“: respectul pentru puterea centralizată, o sferă largă pentru interacțiunile private și rețele orizontale de cooperare și conexiuni informale și, în cele din urmă, fixația pe o presupusă „separare“ de Vest.[64] Avem de-a face cu aceeași furie neputincioasă împotriva eșecului statului în a se manifesta ca un „tată bun“, parte a unei caracteristici de moștenire patrimonială, în grade diferite, a tuturor acestor societăți (mai puțin, probabil, în Boemia). Peter Reddaway a etichetat corect acest fapt ca năzuința după un stat „dădacă“.[65]

Spre exemplu, românii l-au regretat nu atât pe Nicolae Ceaușescu, cât epoca de predictibilitate și stabilitate înghețată, atunci când partidul-stat avea grijă de absolut tot. Pentru mulți, saltul în libertate s-a dovedit a fi extrem de dureros. Ce a dispărut a fost certitudinea legată de limitele permisibilului, ceremoniile sociale pietrificate

care au definit itinerariul vieții unui individ: foștii prizonieri sunt acum liberi să aleagă între viitoruri alternative, iar această alegere este insuportabil de dificilă pentru mulți dintre ei. Rămășițele psihologice leniniste pot fi detectate la ambele capete ale spectrului politic, ceea ce explică ascensiunea unor noi alianțe între formațiuni și mișcări în mod tradițional incompatibile. În Rusia, asistăm la o coaliție stalinist-naționalistă, cu propriile ei tradiții național-bolșevice. În România a luat forma unei apropieri între pretins prooccidentalul Partid Social-Democrat (al cărui președinte onorific este un fost aparatcic ideologic, ex-președintele Ion Iliescu) și Partidul România Mare condus de fostul poet de curte al lui Ceaușescu, înverșunatul demagog xenofob Corneliu Vadim Tudor. În Republica Cehă, ideologia Partidului Comunist al Boemiei și Moraviei a contopit nostalgia pentru leninismul dogmatic cu atitudinile șovine. Mai simplu spus, vechiul vis internaționalist marxist a fost abandonat de mult.

Ar fi o eroare gravă să considerăm că aceste tendințe marchează ascensiunea neocomunismului. Pentru ca un asemenea lucru să se întâmple, este nevoie de zel ideologic și motivație utopico-escatologică. Nici fostul președinte polonez Aleksander Kwaśniewski, nici fostul premier ungar Ferenc Gyurcsányi, ambii legați de stânga postcomunistă, nu pot fi descriși ca indivizi mânați ideologic. În schimb, succesorii partidelor leniniste trebuie să facă față larg răspânditelor sentimente de nemulțumire la adresa retoricii socialiste. Socialiștii sârbi, Partidul Socialismului Democratic est-german (acum parte a *die Linke*) și Partidul Social-Democrat din România sunt elemente emblematice pentru tendința neîntreruptă către cooperare între forțele naționaliste radicale și cele care tânjesc după colectivismul birocratic. Un alt indicator al slabei instituționalizări și al superficialei integrări sociale a partidelor postcomuniste este dat de fenomenul „volatilității electorale“.[66] Principalele partide politice sunt încă provocate periodic de „formațiuni politice neortodoxe“ (de exemplu, în Bulgaria, Polonia și România). Statu-quoul rămâne fragil din cauza nepopularității sale printre segmente ale populației încă atrase de mereu renăscutele fantasme ale salvării.

Această tendință este un rezultat al haosului ideologic creat de prăbușirea socialismului de stat, care a lăsat populismul drept cea mai convenabilă și adesea cea mai atrăgătoare ideologie-surogat. A fost relativ ușor să te descotorosești de vechiul regim, cu ale sale pretenții contrafăcute la infailibilitatea cognitivă, dar e mult mai dificil să instaurezi o ordine pluralistă, multipartinică, o societate civilă,

domnia legii și economia de piață. Libertatea, s-a dovedit, a fost mai ușor de obținut decât de garantat. Dezrădăcinarea, pierderea statusului și incertitudinile legate de identitate furnizează un teren fertil pentru viziuni paranoide ale conspirației și trădării; de aici și atracția larg răspândită a salvaționismului naționalist. Leszek Kołakowski indică spre o atitudine paradoxală favorabilă poziționărilor profetice în Europa Estică și Centrală contemporană: deziluzia intelectualilor legată de teleologiile redemptiv-apocaliptice i-a făcut să se retragă din chestiunile politice, ceea ce a generat o pauperizare etică a politicii, în măsura în care rămân mai puțini mentori intelectuali. Ușa rămâne larg deschisă pentru pseudo-doctrine și eclectisme politice negative.[67] A mărșălui cu portretul lui Stalin (sau al lui Ceaușescu) este o expresie nu a stalinismului (sau a ceaușismului), ci mai degrabă a nemulțumirii legate de statu-quo, perceput ca traumatic, anarhic, corupt, decadent politic și uzat moral. În special în Rusia, acolo unde această nemulțumire este legată de sentimentul pierderii imperiului, disperarea culturală poate duce la tendințe dictatoriale. Oricât de exagerate ar putea fi, referirile la „Weimar-ul rus“ surprind psihologia unor largi grupuri umane ale căror valori colectiviste tradiționale au dispărut și care nu se pot recunoaște pe ele în noile valori ale acțiunii individuale, ale riscului și concurenței intense. Evoluțiile recente din Rusia întăresc impresia că experimentul politicii deschise a fost înfrânt de efortul reafirmării statusului imperial.[68] Asemenea lui Martin Krygier, consider că, la douăzeci de ani după prăbușirea comunismului, asistăm în fostul bloc sovietic la experimentarea unei noi ideosfere, care prin definiție este cuprinzătoare, totală și temporară. Mai mult, condiția politică postmodernă oferă radicalisme tranzitorii organiciste, sincretice și redemptorii (ca mișcări politice).[69] Spre exemplu, recentele alegeri generale din România (2009) au produs rezultate încurajatoare: partidul xenofob și șovin România Mare nu a strâns suficiente voturi pentru a intra în parlament. Nu înseamnă însă că ideile care l-au susținut pe parcursul atâtor ani au dispărut din sfera publică.

Regimurile leniniste și-au ținut subiecții în ignoranță cu privire la funcționarea reală a sistemului politic. Tony Judt observa: „Prin concentrarea puterii, informației, inițiativei și responsabilității în mâinile partidului-stat, comunismul crease o societate ai cărei indivizi nu numai că se priveau reciproc cu suspiciune și erau sceptici față de orice afirmație și promisiune oficială, ci nu erau familiarizați cu inițiativa colectivă sau individuală și lipsiți de o bază solidă în

funcție de care să facă alegeri conștiente în sfera vieții publice“[70]. În plus, prăpastia dintre retorica oficială și realitatea cotidiană, camuflarea modalităților în care erau luate deciziile, pseudoalegerile antielective și alte ritualuri ale conformismului au neutralizat facultățile critice și au generat o larg răspândită suspiciune privind validitatea politicii ca atare. De asemenea, anticomunismul a tins să fie doar o altă formă supraindividuală, nediferențiată, de identitate. Problema stă acum în agregarea intereselor sociale care are nevoie de o clarificare a opțiunilor politice, incluzând aici conștientizarea principalelor valori pe care oamenii le susțin. Așa cum spunea Martin Palouš, „cel mai important și cel mai dinamic factor în politica posttotalitară are de-a face cu modul în care oamenii societăților postcomuniste percep și conceptualizează realitatea socială și procesele politice din care fac parte“[71]. Dificultățile și ambiguitățile polarizării stânga–dreapta în regimurile postcomuniste sunt legate de ambiguitatea și chiar demodarea taxonomiilor tradiționale.

Cu sectorul privat și clasa antreprenorială pe cale de a se forma, liberalismul politic și centrul civic asociat lui sunt împresurate. Cele mai multe partide politice din regiune sunt coaliții bazate pe afinități de grup și personale, și mai puțin pe conștiința intereselor comune, iar acest fapt duce la fragmentare, dezbinare, convulsii politice și instabilitate. Un motiv al ascensiunii mișcărilor populiste este tentația paternalistă, un răspuns la nevoia de protecție în fața efectelor destabilizatoare ale tranziției la concurență și piață. Un alt factor semnificativ este percepția potrivit căreia etapa civic-romantică a revoluției s-a sfârșit, iar birocrația este concentrată acum asupra consolidării propriilor privilegii. Campaniile împotriva figurilor istorice ale Solidarității (incluzându-i aici pe Adam Michnik, Bronisław Geremek, Tadeusz Mazowiecki și Lech Wałęsa), care erau prezentați drept „trădători“ și „protectori ai cercurilor conducătoare“, au fost o expresie a căutării unei „a doua revoluții“ care să legisleze moralitatea. Intelectualii critici păreau să-și fi pierdut mare parte din aura morală și erau adesea atacați drept campioni ai superficialității, arhitecți ai dezastrului și visători incorigibili. Statutul lor a fost extrem de precar tocmai pentru că simbolizau principiul diferenței pe care politica neoautoritară tinde să-l suprime. În contextul larg răspânditei dezvrăjiri în raport cu implicarea politică, moderația lor rămâne un element crucial al echilibrului social. Este esențial să fie evitată isteria de masă, să fie recunoscută nevoia

consensului constituțional și să fie cultivată o cultură a procedurilor predictibile. Dacă aceste tipuri de atacuri capătă amploare, ele ar putea pune în pericol încă precarele instituții pluraliste. Ralf Dahrendorf a exprimat foarte subtil acest imperativ: „Acolo unde intelectualii sunt tăcuți, societățile nu au nici un viitor". Într-un mediu public și social profund fragmentat, sub presiunea constantă a globalizării, Dahrendorf credea că, în pofida atracției sale diminuate, complexul idei-acțiune nu și-a pierdut în nici un fel potențialul revitalizant ca o forță a libertății.[72]

Reforma politică în toate aceste societăți postcomuniste nu a mers suficient de departe în consolidarea instituțiilor contramajoritare (incluzând mass-media independente și economia de piață) care ar trebui să diminueze amenințarea reprezentată de noile experimente autoritare ce hrănesc puternicele sentimente egalitar-populiste. Principalele pericole în acest sens sunt tendințele asociate etatismului, clericalismului, fundamentalismului religios, etnocentrismului și fascismului militarist. Aceste teme au apărut cu limpezime în discursul populismului etnocratic, așa cum a fost el manifestat de Partidul România Mare al lui Vadim Tudor, dar și printre susținătorii Slovaciei lui Vladimir Mečiar, ai Partidului Radical din Serbia, precum și de grupările și mișcările xenofobe din Rusia, asociate în mod generic cu Partidul Liberal Democrat al lui Vladimir Jirinovski sau cu Partidul Comunist din Federația Rusă al lui Ghennadi Ziuganov. Chiar Viktor Orbán, prim-ministrul ungar, a apelat la asemenea strategii retorice spre a-și destabiliza adversarii liberali și socialiști. Anumiți observatori au anticipat un clivaj în regiune, unde țările mai avansate (Polonia, Ungaria, Republica Cehă și statele baltice) dezvoltă o cultură a procedurilor democratice impersonale, în vreme ce palierul sudic părea a fi copleșit de ceea ce Ken Jowitt a numit „mișcări ale furiei". Și totuși, evoluțiile din Ungaria, Polonia sau Letonia în anii din urmă au arătat că asemenea diviziuni regionale nu sunt într-atât de clare. Observațiile lui Marc Howard asupra naturii demobilizate a societăților civile în țările fostului bloc sovietic oferă o explicație convingătoare a absenței unei căi de mijloc între apatie și violență. Penetrarea cuprinzătoare a societății de către stat în comunism a produs o „monstruoasă autonomie a politicului"[73], ducând la dezangrenare, la lipsa încrederii în asociațiile voluntare și la o angajare mai profundă în sfera privată, în detrimentul sferelor publice ale interacțiunii. Protestul democratic și opoziția în Europa Centrală și de Est au fost modelate de o combinație între o dezagre-

gare moștenită și o dezamăgire generală legată de realitatea nonpaternalistă a vieții sociale.

Slăbiciunea partidelor politice din regiune este determinată mai ales de *criza generală a valorilor și autorității*. Constatăm absența liantului social, iar formațiunile existente au eșuat în a promova consensul necesar pentru a genera patriotismul constituțional. „Dezvoltarea nocivă“ leninistă le-a lăsat societăților din regiune sarcina dificilă de a reconstitui limitele comunitare normale care fac posibilă interacțiunea socială totală și transparentă. Trecutul neadministrat al experienței totalitare a secolului XX în Europa Centrală și de Est împiedică aceste țări în tentativa de a instituționaliza conexiunea logică dintre democrație, memorie și militantism. Joachim Gauck a arătat că „reconcilierea cu un trecut traumatic poate fi dobândită nu doar prin îndurerare, ci și prin discuție și dialog“[74]. În acest sens, Charles Villa-Vicencio, fostul director de cercetare al Comisiei pentru Adevăr și Reconciliere din Africa de Sud, a definit reconcilierea ca pe „operația prin care indivizii și comunitatea creează pentru ei un spațiu în care pot comunica, în care pot începe dificila muncă de înțelegere“ a istoriei dureroase. Prin urmare, justiția devine un proces care dă substanță națiunii prin intermediul unei culturi a responsabilității.[75] O nouă identitate poate fi bazată pe contraste negative, „pe de-o parte, cu trecutul care este repudiat; pe de alta, cu actori politici antidemocratici în prezent (și/sau potențial în viitor)“[76]. Acest proces de punere în discuție a „îndatoririlor concrete intersubiective ale colectivităților particulare“ poate duce la o redefinire a „solidarității anamnestice“. Cea din urmă s-ar baza pe un cadru etic circumscris deopotrivă de cunoașterea adevărului și recunoașterea oficială a istoriei sale. Puterea distructivă a tăcerii și a vinovăției neasumate ar fi în acest fel preîntâmpinată. Pentru a o parafraza pe politoloaga Gesine Schwan, abilitățile și valorile fundamentale ale indivizilor sunt alimentate astfel încât să le susțină bunăstarea, comportamentul social și încrederea în viața comunală. Consensul moral asupra unei experiențe împărtășite a realității este păstrat, făcând astfel posibilă viața democratică a unei anumite societăți.[77] Deși unii au găsit argumente în acest sens, nu cred că tăcerea comunicativă colectivă (*kommunikatives Beschweigen*) cu privire la trecut poate ajuta țările postcomuniste să evolueze înspre democrații funcționale.[78] Sunt în total acord cu Tony Judt asupra ideii că răul radical nu poate fi niciodată și mulțumitor reamintit, dar, așa cum a arătat experiența germană, un apel consistent la istorie poate funcționa deopotrivă ca exorcism și terapie.[79]

Tranziția de la un regim ilegitim și criminal la democrație și o cultură a drepturilor omului este într-adevăr un proces dependent de condițiile specifice ale fiecărei societăți postautoritare. Implică o serie de compromisuri și negocieri, dar actul de vindecare a comunității nu trebuie confundat cu consensul moral asupra trecutului traumatic. Istoria violenței nu trebuie să legitimeze tranziția. Există nevoia transparenței nelimitate și a adevărului total. După 1989, prezentul și viitorul trebuie „să reziste testului unei perspective educate în morala catastrofei"[80] și produse de experiența totalitară a secolului XX. Altminteri, pânza de minciuni devine apăsătoare și ceața imperturbabilă se răspândește nelimitat înspre o stare de perplexitate morală. Radicalizarea politică sub forma condamnării istorice („repararea greșelilor trecutului") este folosită adesea pentru a obține mobilizarea de masă și pentru a delegitima adversarii. Nu înseamnă că politica amneziei, în mod deliberat urmărită de foști comuniști sau urmași ai acestora, a rezultat câtuși de puțin într-un catharsis necesar. Din contră, așa cum au demonstrat reacțiile furioase din România la adresa condamnării de către președintele Băsescu a regimului comunist ca „ilegitim și criminal"[81], trecutul nu dispare și revine adesea cu reînnoită forță. Predomină sentimentul trădării politicienilor, precum și căutarea unei noi purități. Aceasta este explicația rațională pentru „revoluționismul radical" al fraților Kaczyński în Polonia și al lui Viktor Orbán în Ungaria (la extremitatea de dreapta a spectrului) și pentru resurecția politică a partidelor comuniste în Lituania, România și Bulgaria. Explică totodată puterea politicii putiniste neoautoritare a „democrației dirijate" într-un regim de memorie al amneziei instituționalizate și al falsificării istorice. Cât despre Putin însuși, el a abandonat antileninismul ferm al erei Elțîn și a devenit, mai ales după 2006, partizanul unei versiuni de restaurație neostaliniste și neoimperialiste din ce în ce mai acută. Manualul de istorie (care tratează perioada 1945-1991) autorizat de Kremlin și publicat în 2008 simbolizează reîntoarcerea la unele dintre cele mai stridente falsificări staliniste, precum și o ruptură radicală cu moștenirile glasnostului. Putinismul este un conglomerat ideologic care combină ideologia velicorusă, autoritarismul imperial și dorința de a restaura grandoarea pierdută a erei lui Stalin.[82] Narațiunea despre trecut oferită de administrația Putin reprezintă formula tipică de „reconciliere fără adevăr"[83]. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu o reconciliere apocrifă.

Sincretismul ideologic al stalinism-fascismului profită de amânarea justiției politice. Să ne gândim la Rusia, unde nesfârșita tevatură legată de procesul vechiului partid nu a avut nici un rezultat semnificativ. Demagogia, retorica bombastică și căutarea continuă a țapilor ispășitori subminează legitimitatea instituțiilor existente și pavează calea ascensiunii excentrismelor etnocentrice. Efectele pernicioase ale formelor de amnezie întreținute pentru mult timp nu pot fi subestimate. Lipsa discuțiilor publice serioase și a analizelor lucide asupra trecutului, incluzând o recunoaștere din partea celor mai înalte autorități ale statului a crimelor împotriva umanității comise de dictaturile comuniste, alimentează nemulțumirea, indignarea și frustrarea și încurajează ascensiunea demagogilor, ducând la discursuri vindicative asupra nevoii de purificare prin pedeapsă. Asistăm astfel la crearea unor noi mitologii care să explice situația dificilă actuală: „conspirațiile iudeo-masonice“ care periclitează „interesele naționale“.[84] Națiunile sunt prezentate aproape global ca victime ale străinilor, iar despre regimurile comuniste se susține că ar fi fost inventate de „alogeni“ spre a servi interese externe. Naționaliștii ruși, printre care și câțiva dintre cei mai talentați scriitori de ficțiune ai Școlii Siberiene, nu au obosit să arunce anatema asupra evreilor pentru distrugerea bolșevică a valorilor și a structurilor tradiționale. Unii dintre cei mai frenetici propagandiști ai unor asemenea viziuni sumbre sunt foști comuniști, inclusiv un număr de foști intelectuali comuniști. Scriind cu precădere despre evenimentele tragice din Iugoslavia sa natală, poetul american Charles Simic a atins o notă deprimantă și, din păcate, corectă atunci când a făcut următoarea observație: „Ceea ce e înspăimântător în legătură cu intelectualii moderni de pretutindeni este faptul că își schimbă mereu idolii. Cel puțin fanaticii religioși rămân atașați în general de lucrul în care cred. Toți naționaliștii înverșunați din Europa de Est au fost marxiști ieri și staliniști săptămâna trecută.“[85]

Cu câțiva ani înainte de căderea comunismului în Europa, politologul și istoricul Joseph Rothschild arăta că „etno-naționalismul, sau etnicitatea politizată, rămâne cel mai mare legitimator ideologic al lumii și delegitimator al statelor, al regimurilor și guvernelor“[86]. De vreme ce naționalismul asigură combustibilul miturilor identitare ale modernității, mai mult decât socialismul marxist, universalismul liberal sau patriotismul constituțional, trebuie observat care sunt principalele sale forme în lumea postcomunistă. Naționalismul este

oare o amenințare fundamentală la adresa apariției structurilor tolerante politic? Este în mod necesar o formă otrăvitoare de șovinism, o nouă ideologie totalitară, o forță distructivă, defavorabilă valorilor liberale? Aceste societăți sunt prizonierele propriului trecut, condamnate să reproducă la nesfârșit vechi animozități și conflicte? În realitate, trebuie făcută distincția între varietățile naționalismului: cel incluziv *versus* cel excluziv, cel liberal *versus* cel radical, sau, așa cum a propus Yael Tamir, cel policentric *versus* cel etnocentric.[87] Etnocentrismul este o formă de naționalism care transformă distincția reală dintre grupul dominant și ceilalți într-un atribut de nebiruit, un fapt al destinului care plasează națiunea într-o poziție superioară tuturor celorlalte.

În postcomunism a predominat naționalismul etnocentric, în detrimentul versiunii liberale. Rezistent la analiza rațională, apelează la sentiment, afect și emoție. Conținutul referitor la adevăr și acuratețe este practic irelevant în narațiunile menite să cultive demnitatea și mândria. Convingerile, valorile și moravurile sunt închise în cămașa de forță a unui anumit „regim al adevărului", unul care produce și susține aliniamente de putere specifice. Încadrarea socială a naționalismului se cristalizează în „proceduri comandate pentru producerea, reglementarea, distribuirea, circulația și operarea enunțurilor"[88]. De aceea, funcționează ca adevăr universal. Interpretările idealizate ale istoriei devin indicatori de identitate pentru că ne alimentează cu recompense, satisfacție și importanță. Ele creează un sens al autenticității. Considerând că, pentru Europa Centrală și de Est, trecutul „nu este doar o altă țară, ci un arhipelag pozitiv al unor teritorii istorice vulnerabile"[89], încrederea continuă în memoria distorsionată, mai degrabă decât în *Vergangenheitsbewältigung* (efortul de asumare a trecutului), a adâncit deja larg răspânditul cinism și privatizarea memoriei. Un asemenea escapism în contraistorii produce mai degrabă divizare în detrimentul coeziunii și antagonism regional în detrimentul integrării. Nostalgia din fostul bloc sovietic „nu era altceva decât dorul de certitudinile pierdute ale comunismului, despuiat în amintire de părțile-i sumbre"[90]. Aceste narațiuni falsificate au funcția de a reconstitui și a nega faptele. Adevărul este expediat, iar personajele trecutului traumatizat și vinovat sunt văduvite de identitățile lor reale. Victimelor și eroilor li se atribuie contraimagini peiorative, în vreme ce făptașii și martorii găsesc refugiu în absența ispășirii.[91]

Întârzierile în privința coagulării unei clase politice în regiune sunt legate de slăbiciunea elitei democratice profunde: valorile politice

rămân vagi, programele tind să se suprapună, iar corupția e tot mai agresivă. Să ne gândim la speranța de viață foarte redusă a anumitor partide din regiune. În fapt, partidele care au dominat primii ani de după prăbușirea comunismului fie și-au pierdut importanța electorală (de pildă, Forumul Democratic Maghiar [FDM] sau Partidul Național Țărănesc Creștin Democrat), fie și-au alterat în mod semnificativ propriile orientări și loialități (de exemplu, Uniunea Civică Maghiară [FIDESZ] sau Partidul Național Liberal din România). Alte probleme sunt legate de întârzierile în privința coagulării unei clase politice. Acest lucru este cu precădere periculos în Rusia, unde lipsește evident concurența politică dintre partide distincte și definite ideologic. Publicul este astfel înclinat să vadă privatizarea drept trambulina pentru ascensiunea unei noi clase de profitori (o transfigurare a vechii clase politice într-una nouă, economică). Arena politică este încă extrem de volatilă, iar etichetele ideologice ascund tot atât de mult pe cât dezvăluie. Alegerea decisivă se face între personalități, partide și mișcări care favorizează individualitatea, o societate deschisă și asumarea riscului, pe de-o parte, și, pe de alta, acelea care promit securitatea în mediul omogen al comunității etnice. Strategia devine la fel de importantă ca tactica, iar dorința de reformă, la fel de importantă precum articularea scopurilor concrete.

Semnificații – vechi și noi

Aș dori să mă întorc acum la afirmația memorabilă a lui Ralf Dahrendorf potrivit căreia cetățenii Europei Centrale și de Est încearcă încă să confere un sens propriei lor existențe. Așa cum am menționat anterior, o constantă a istoriei recente a regiunii este recurența politicii carismatice și a politicii pseudopartinice. Pentru ca aceste societăți să-și depășească problemele, trebuie să depășească două obstacole fundamentale ale moștenirii trecutului comunist: anomie (care a dus la fragmentare, neotradiționalism și necivilitate, la ceea ce filozoful român Andrei Pleșu a definit drept „obscenitate publică“) și minciuni (care au dus la disimulare și dezintegrarea consensului, producând în mod ostentativ un tip uman caracterizat de sociologul rus Iuri Levada drept *homo prevaricatus*, urmașul lui *homo sovieticus*). De vreme ce paza bună trece primejdia rea, consider că este mai bine să privim spre capcanele reale și să le evităm decât să

ascultăm demodatul slogan pseudohegelian al „triumfului suprem liberal". Într-adevăr, este evidentă vulnerabilitatea liberalismului din regiune, departe de a fi puternic; sunt evidente înapoierea, întârzierile și denaturările modernității, precum și periodica sa confruntare cu partidele și mișcările comunitariene, neoplebiscitare.[92] Lecția revoluțiilor din 1989 este, prin urmare, complexă. Ea privește renașterea cetățeniei, o categorie abolită deopotrivă de comunism și fascism[93], dar, totodată, și reîmputernicirea adevărului. Ceea ce am învățat din 1989 reprezintă un argument indiscutabil în favoarea valorilor pe care astăzi le considerăm esențiale și exemplare pentru democrație.

Să încheiem notând rolul *vital* jucat de factorii internaționali în procesul de democratizare a Europei Centrale și de Est. Fără extinderea NATO și accederea în Uniunea Europeană, soarta regiunii ar fi fost cel mai probabil foarte diferită. Datorită normalizării prin integrarea într-o organizație supraguvernamentală validată democratic, mediile politice, culturale, economice și sociale din aceste țări au primit un imens sprijin în lupta lor cu fantasmele mitico-exclusiviste. În acest sens, intervenția externă a fost la fel de importantă, dacă nu chiar mai importantă decât dinamicile interne. Ceea ce părea la începutul anilor '90 un viitor sumbru s-a transformat într-un prezent extrem de favorabil. Ken Jowitt conchidea, și pe bună dreptate, că doar adopția de către o soră mai bogată din Vest poate salva suferinda soră estică dintr-un nou val de autoritarism salvaționist. Și, într-adevăr, viziunea sa apocaliptică despre colonei, preoți și despoți s-a dovedit greșită. Aceasta a fost totuși o surpriză, deoarece nici unul dintre noi nu a crezut că NATO și Uniunea Europeană se vor întoarce către Est. Se dorea acest lucru, dar speranțele erau foarte slabe. Nu e surprizătoare, atunci, afirmația lui Jowitt din 2007 potrivit căreia integrarea în UE a fost cea mai bună știre pe care au primit-o țările Europei Centrale și de Est în ultimii cinci sute de ani. În orice caz, nu ar trebui să uităm rolul jucat de șocul pe care l-au produs războaiele de secesiune din Iugoslavia. Acest exemplu tragic și violent a determinat UE și NATO să înțeleagă unde poate duce ignoranța cu privire la pericolele naționalismului, populismului și demagogiei în regiune. Extinderea lor către Est a avut un rol civilizator la fel de important precum exercițiul democrației în aceste societăți. Spectrul de care ar trebui să fim îngrijorați acum este, pentru a-l invoca din nou pe Jowitt, transformarea foștilor membri ai Pactului de la Varșovia într-un ghetou al Europei unite.[94]

Orice evaluare a ultimelor două decenii ar trebui să suscite întrebarea: Ce a rămas din 1989? Acest moment crucial a fost cea mai puternică trezire în secolul XX, un secol al seducției exercitate de ideologiile milenariste. Utopiile teleologice ale veacului trecut au fost fundamental criticate de revoluțiile din 1989, care reprezentau polul lor diametral opus. Acestea din urmă au fost antiideologice, antiteleologice și antiutopice. Ele au respins logica exclusivă a iacobinismului și au refuzat să înceapă orice fel de experimente chiliastice. În acest sens, ele pot fi numite non-revoluționare. Într-adevăr, extincția leninistă poate fi explicată, pe urmele lui Stephen Kotkin de pildă, prin apelul la „o narațiune a economiei politice globale și o clasă politică falimentară într-un sistem care era în mare parte lipsit de mecanisme corective“[95]. Dar în final această constatare ar ignora (sau ar diminua semnificativ) povestea la fel de relevantă a unei treziri lente, dar de neoprit, a societății prin restabilirea centralității adevărului și a drepturilor omului (în special după Acordul de la Helsinki din 1975). Societatea necivilă s-a confruntat doar cu erodarea viziunii sale leniniste asupra lumii. A implozat și pentru că s-a confruntat cu un set alternativ de valori care a inspirat reflecția independentă, inițiativele autonome și protestul de masă. Cu alte cuvinte, prefacerea din 1989 nu a fost doar rezultatul acțiunii societății necivile. S-a petrecut în prezența unui mit politic foarte puternic – societatea civilă. Miturile politice sunt de judecat nu în termenii sincerității lor, ci în cei ai potențialului de a deveni adevăr: discuția despre societatea civilă a dus la apariția societății civile. În Europa Est-Centrală, noi idei captivante precum reîntoarcerea la Europa au distrus ideile perimate. Oamenii au luat cu asalt străzile din Berlin, Leipzig, Praga, Budapesta și Timișoara, convinși că ora cetățeanului a sosit.

În 1989, demonstrațiile publice nu au dus direct la prăbușirea elitelor comuniste aflate la putere. Poate că societatea civilă nu a fost cauza imediată a sfârșitului lui Erich Honecker, Wojciech Jaruzelski, Todor Jivkov, Miloš Jakeš și Gustáv Husák. Dar dinamicile, ideile și, cel mai important, urmările evenimentelor care au însoțit zguduirea domniei partidelor comuniste în regiune nu pot fi înțelese fără accentuarea semnificației societății civile ca o constelație de idei fundamentale, ca mit politic și ca mișcare istorică reală care a însoțit implozia partidelor-stat est-europene. Pentru a-mi duce argumentul chiar mai departe, însăși ideea revoluțiilor din 1989 rezidă în impactul societății civile, care a înlocuit sistemul politic, social și economic

existent cu unul bazat pe idealurile cetățeniei democratice și ale drepturilor omului. Da, au existat multe măști, travestiuri, șarade și mituri în vâltoarea evenimentelor care au avut loc la București, Praga sau Sofia. În cele mai multe țări, rezistența vechilor elite a împiedicat o asumare radicală a trecutului. Dar toate acestea eclipsează faptul că adevărata valoare restaurată, prețuită și promovată de revoluțiile din 1989 a fost simțul realității. Revoluționarii au crezut în civilitate, decență și umanitate, și tot ei au reușit să reabiliteze aceste valori. Aceasta este cea mai importantă lecție a lui 1989. Iluziile acelui an nu trebuie respinse: ele au fost esențiale pentru înfrângerea leninismului. În 1989, oamenilor nu le mai era frică; frustrarea lor morală, amnezia socială și neputința politică dispăruseră. Individul și-a recâștigat un rol central pe scena politică. Anii au trecut și, în cele din urmă, acele scenarii de groază pentru Europa Centrală și de Est au fost invalidate. Departe de a se fi sfârșit, revoluțiile din 1989 rămân un simbol al timpurilor moderne – o eră a diversității, diferenței și toleranței.

Concluzii

Totalitarismul a fost un fenomen politic, social și cultural nou care mai întâi a suspendat și apoi a abolit distincțiile tradiționale dintre bine și rău. Un concept imperfect fără îndoială, nu a fost un semnificant redundant sau o simplă unealtă de propagandă a Războiului Rece, așa cum au sugerat unii în anii din urmă. Cei care au dezvoltat conceptul de totalitarism în perioada interbelică știau ce realități înfricoșătoare desemna: de la exilații menșevici la savanții emigrați din Italia fascistă și din Germania nazistă, acești intelectuali știau că s-a întâmplat ceva fără precedent și foarte înspăimântător.[1] Conceptul de totalitarism a oferit chei interpretative importante și încă valide pentru înțelegerea amestecului unic de ideologie, organizare și teroare, în încercări fără precedent de a crea comunități perfect omogenizate prin metode genocidare. Toate aceste experimente au inclus componente mistice cvasireligioase, nemărturisite și totuși palpabile. În fapt, au fost religii politice cu propriile lor ritualuri, profeți, sfinți, zeloți, inchizitori, trădători, renegați, eretici, apostați și sfinte scripturi. Povestea totalitară a început cu visul bolșevic al revoluției totale și a devenit un fenomen global în anii ’20 și ’30, odată cu ascensiunea la putere a mișcărilor de partid totalitare din Italia și Germania. Spre exemplu, Garda de Fier românească a fost o mișcare totalitară care a combinat radicalismul politic și fanatismul religios. Prezența sa scurtă la putere (septembrie 1940–ianuarie 1941) a fost marcată de o încercare nebună de a duce la bun sfârșit, folosind violența criminală, ceea ce istoricul Eugen Weber numea cândva revoluția arhanghelească.[2] În vreme ce aceste dictaturi fasciste s-au prăbușit ca urmare a celui de-al Doilea Război Mondial, comunismul sovietic a durat mai mult de șapte decenii și s-a sfârșit doar pe 11 decembrie 1991, în URSS. Catalizatorul acestui colaps final a fost mișcarea revoluționară liberală, antileninistă din 1989. În anumite incarnări modificate, este încă viu în China și alte câteva țări.

Pentru a o parafraza pe Hannah Arendt, în timpul dominației acestor mișcări totalitare, conștiința s-a prăbușit. Mai mult, „nebunia unor asemenea sisteme constă nu numai în prima lor premisă, ci și în însăși logica cu care ele sunt construite“.[3] Comunismul a fost o doctrină radicală economică, morală, socială și culturală centrată pe împlinirea unor scopuri transformative radicale. Fascismul a apărut ca principalul său concurent, deși cele două împărtășeau o abordare colectivistă, antiliberală, anticapitalistă, visul neoromantic al comunității totale și năzuința către o existență complet purificată.[4] Cu ale sale țeluri universaliste, promisiuni escatologice și ambiții totalizatoare, a fost adesea descris drept o religie politică sau seculară (la fel a fost și fascismul în incarnările lui italiană, germană și românească). Scopul ultim al comunismului a fost să creeze o nouă civilizație fondată pe un Om Nou. Doi factori au fost fundamentali pentru această doctrină: rolul privilegiat al partidului și transformarea revoluționară a naturii umane. Una dintre principalele distincții dintre radicalismul de extremă stânga și de extremă dreapta este accentul pe care l-a pus cel dintâi pe instituția partidului ca incarnare imanentă a absolutului, ca o cunoaștere istorică transcendentă. În cuvintele istoricului Walter Laqueur,

> Experiența fascistă în Italia și Germania a demonstrat rolul crucial al Ducelui și al Führer-ului. Hitler și Mussolini și-au creat partidele după propria imagine și este perfect legitim să vorbim despre „mișcarea“ Hitler și Mussolini, pentru că partidele lor nu erau politice în sensul tradițional. [...] Dar rolul lui Stalin în Uniunea Sovietică a fost inițial mai puțin decisiv. Puterea comunistă era deja ferm consacrată. Există toate motivele să credem că, dacă Stalin ar fi fost împușcat sau ar fi murit de o boală sau n-ar fi existat vreodată, partidul tot ar fi rămas la putere în anii ’20 și ’30.[5]

Comunismul a promovat o nouă concepție asupra existenței umane (societate, economie, psihologie socială și individuală, artă). Potrivit acestei viziuni, crearea Omului Nou era scopul suprem al acțiunii politice. Ambiția comunismului a fost de a transcende moralitatea tradițională și, cu toate acestea, suferea de relativism moral. A atribuit partidului-stat propria sa moralitate, acordându-i *doar* lui dreptul de a defini sensul și scopul suprem al existenței umane. Statul a devenit valoarea supremă și absolută în cadrul unei doctrine escatologice a revoluției. Prin intermediul cultului unității absolute pe calea salvării prin cunoașterea istoriei, comunismul a produs un proiect social și politic nou și total, centrat pe purificarea corpului comunităților

care i-au căzut sub vraja ideologică. Proiectul său revoluționar a fost total și totalizator. Ca mit politic potent, comunismul a promis izbăvire universală, șansa de a atinge prosperitatea, libertatea și egalitatea. În fapt, de-a lungul secolului XX, *Weltanschauung*-ul comunist a fost fundația pentru experimente politice totalitare de inspirație ideologică, producând teribile costuri umane.

Cât despre fascism – și în special versiunea sa paroxistică, național-socialismul –, acesta a marșat pe lipsa de egalitate între grupuri definite biologic și pe o misiune predestinată a națiunilor ariene. În același timp, a proslăvit eroismul, tinerețea și bravura și a disprețuit modernitatea burgheză la fel de mult pe cât au disprețuit-o și comuniștii. Plasarea fascismului la extremitatea de dreapta a spectrului politic maschează originile socialiste puternice ale acestor mișcări bazate pe resentimentul etnic.[6]

Teza fundamentală a marxismului a fost centralitatea luptei de clasă (violența istorică) în dezvoltarea societății. Pentru Marx (și mai târziu pentru filozofii marxiști de secol XX Ernst Bloch, Antonio Gramsci și György Lukács), clasa revoluționară simboliza punctul de vedere al totalității, dând astfel naștere premiselor epistemice pentru înțelegerea adevărului istoric. În numele democrației proletare (autentice), libertățile formale puteau fi limitate, chiar suprimate. Mitul lui Marx în care proletariatul era clasa mesianică, inima comunismului, a hrănit un proiect revoluționar dominat de sensul unei misiuni profetice și de predestinare carismatic-eroică. A devenit o extrem de atrăgătoare matrice mitologică, adoptată de intelectuali din toată lumea.[7] Tot Marx a oferit un ultim verdict apocaliptic: de vreme ce burghezia este vinovată de distorsionarea barbară a vieții umane, ea își merită soarta.[8] Marx a perceput universul social în primul rând (dar nu numai) în termenii determinismului social și economic. Libertatea însemna pentru Marx și discipolii săi „necesitatea înțeleasă“, adică eforturile întreprinse pentru a duce la bun sfârșit presupusa misiune a istoriei. Întreaga realitate umană a fost subordonată legilor dialectice ale dezvoltării, iar istoria a fost proiectată într-o entitate suverană al cărei dictat se plasa dincolo de orice interpelare umană. El și-a declarat teoria socială drept formula științifică supremă.

Ingredientul care a permis împlinirea misiunii revoluționare a fost conștiința de clasă.[9] Prin intermediul ei, preistoria omenirii s-ar sfârși și ar începe adevărata sa istorie. Potrivit tânărului Marx, intelectualii revoluționari erau cei care creaseră doctrina, dar proletarii

nu erau percepuți ca o masă amorfă în care un grup autoproclamat de învățători ar avea datoria să inculce conștiința adevărului istoric. Cu toate acestea, cele *Unsprezece teze despre Feuerbach* ale lui Karl Marx au exprimat cel mai bine misiunea revoluționară a gândirii critice: „Filozofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea, în varii moduri; însă ideea este să o *schimbi*".[10] Odată cu îndepărtarea balastului trecutului, agentul ales al istoriei va arăta calea către o nouă societate care va produce împlinirea completă a spiritului uman.

Comunismul a fost deopotrivă o escatologie (o doctrină a salvării mundane) și o ecleziologie (o ideologie a mișcării sau partidului revoluționar). Realitatea așa cum s-a prezentat a fost în mod fatal reificată; avea să fie înlocuită, pe de-o parte, de emanciparea și revoluția proletariatului și, pe de altă parte, de utopia societății fără clase. În plus, viziunea comunismului asupra societății viitoare s-a bazat pe „dictatura asupra necesității" (Agnes Heller, Ferenc Fehér și György Márkus). A presupus disoluția individului autonom într-un cadru absolut devorant al controlului total, politizarea dezastruoasă a cugetului, manipularea câmpului subiectivității, încercarea de anulare a sferei private ca sanctuar elementar al eului. A fost un experiment total de inginerie socială. Odată ce și-a construit viziunea asupra modernității pe principiul unei comunități alese și omogenizate social, traversând deșertul istoriei din întuneric înspre lumină, nu mai putea exista decât o soluție în privința celor care nu reușeau să se încadreze în aceste criterii de apartenență: stigmatizare, eliminare și, în cele din urmă, exterminare.

Escatologia marxistă a fost o teodicee raționalizată: istoria l-a înlocuit pe Dumnezeu, proletariatul a fost mântuitorul universal, iar revoluția a însemnat salvarea supremă, sfârșitul suferinței umane. Istoria avea o singură direcție în măsura în care se desfășura dinspre insuficiență spre abundență, dinspre libertatea limitată spre cea absolută. Libertatea, în schimb, a fost înțeleasă ca izbândă asupra necesității prin intermediul practicii revoluționare. Hegel a spus că tot ceea ce era real era rațional. Pentru Marx, tot ceea ce era real era istoric, iar istoria era guvernată de legile dialecticii. Tărâmul necesității era cel în care economia nu putea asigura egalitatea totală între ființele umane, în care politicul era dependent de interesele partizane, iar sfera socială era dureros de atomizată. Prin contrast, în tărâmul libertății exista o congruență între existență și esență, antagonismul dispărea, oamenii își recuperau sensul pierdut al muncii ca joacă și creativitate neîncătușată. În acest context, existența

umană poate să-și atingă pe deplin dezvoltarea, iar condiția pentru libertatea tuturor stă în eliberarea fiecărui individ în parte. La baza comunismului, prin urmare, stă un fundamentalism teleologic. Stația sa finală a fost Cetatea lui Dumnezeu pe pământ, adică triumful proletariatului.

Cultul totalității din teoria socială marxistă ca arhetip explicativ suprem a constituit premisa propriei degenerări, în termeni bolșevici (leniniști), în dogmă și persecuție nemiloasă a ereticilor. Accentul lui Marx pe emanciparea umană ca absorbție conștientă a societății de către individ și punerea unui semn de egalitate între conflictul social și antagonismul de clasă au rezultat în pledoaria pentru eliminarea mijlocitorilor „suprastructurali" (legi, instituții etc.) care reglează relația dintre societatea civilă și stat. Marx nu a reușit să explice cum anume poate fi atinsă unitatea socială. Viziunea utopică, escatologică, a corpului de gândire politică a lui Marx a fost transpusă într-un program revoluționar al acțiunii de către Vladimir Ilici Lenin (născut Ulianov). Lenin a operat cu o înțelegere creativă a necesității care a dus la versiunea bolșevică a salvării omului. În viziune leninistă, monoliticul partid de avangardă a devenit depozitarul speranței umane, o fraternitate strâns articulată de militanți iluminați și, de aceea, adevăratul vehicul al libertății umane. Combinația dintre marxism și partid/putere a așezat corpul politic comunist pe calea autopurificării (epurare permanentă și ofensivă revoluționară).

Pentru Lenin, soarta revoluției comuniste prezisă de Karl Marx a depins de maturitatea și voința politică a partidului revoluționar. Viziunea sa asupra unui nou tip de partid a fost formulată în pamfletul *Ce-i de făcut?* (1902), care articula conceptul leninist al practicii revoluționare în secolul XX. Noțiunea de partid a lui Lenin a dus la scindarea social-democrației ruse între moderați (menșevicii) și radicali (bolșevicii). Leninismul constă în mod fundamental în teoria lui Lenin asupra partidului revoluționar de avangardă, doctrina revoluției proletare în epoca imperialismului și accentul pe dictatura proletariatului ca un nou tip de stat care apare din ruinele vechii ordini burgheze. De la început, regimul leninist în Uniunea Sovietică s-a bazat pe abuzuri, violență și represiune, îndreptate, toate, împotriva oricărei forme de opoziție politică. Bolșevismul a fost opusul statului domniei legii.[11] Aceste trăsături autoritare ale leninismului au fost mai apoi accentuate de Stalin, care a transformat Uniunea Sovietică într-un stat totalitar. Umanismul bolșevic a fost condiționat doar de succesul cauzei în care se angajase. Existența individuală

și-a păstrat importanța în lume în măsura în care a contribuit la construcția utopiei sociale.

Asemenea lui Marx, Lenin a văzut revoluția proletară ca pe un fenomen global, dar a modificat câteva principii de bază ale teoriei marxiste. El a observat pasivitatea muncitorilor în țările puternic industrializate și a explicat-o ca pe o consecință a abilității burgheziei de a coopta clasa muncitoare în sistem. Potrivit lui Lenin, burghezia a reușit să corupă ideologic proletarii și partidele acestora. A devenit prin urmare important să fie creat un nou tip de partid politic, care să refuze orice formă de pactizare cu forțele dominante existente și care să exercite în cele din urmă puterea politică absolută. Pentru Lenin, o organizație strâns sudată de tip falangă revoluționară, structurată aproape în sens militar, era necesară pentru a-i inculca proletariatului conștiință și pentru a-i conduce pe muncitori în luptele revoluționare. Partidul a fost întruparea raționalității istorice, iar militanții trebuiau să-i îndeplinească ordinele fără ezitare sau rezerve. Disciplina, caracterul secret și ierarhia rigidă erau esențiale pentru un asemenea partid, în special în activitățile din clandestinitate (precum cele din Rusia). Principalul rol al partidului a fost acela de a trezi conștiința de sine a proletariatului și de a-i injecta doctrina (credința) revoluționară proletariatului adormit. În loc să se bizuie pe dezvoltarea spontană a conștiinței clasei muncitoare, leninismul a văzut partidul ca pe un agent catalizator menit să le aducă maselor exploatate cunoașterea revoluționară, voința și organizarea. Odată cu Lenin, mistica unui nou tip de partid a devenit o trăsătură indelebilă a politicii radicale în secolul XX.

Fasciștii și-au însușit lecția bolșevică, internalizând cultul lui Lenin pentru partid, dar nu au dezvoltat niciodată o partolatrie mistică. Prin urmare, principala distincție a fost aceea că nici Partidul fascist în Italia, nici Partidul Muncitoresc Național-Socialist German (NSDAP) nu au devenit instituții carismatice precum Partidul bolșevic. Ele au fost tribunele pentru tiradele conducătorilor, entități colective menite să asigure perpetuarea acelui *Fürhrerprinzip*. Alfredo Rocco a fost ministrul justiției în guvernul lui Mussolini și un prieten apropiat al lui Il Duce. Opiniile sale subliniau organicismul, romanticismul și statismul ca elemente-cheie ale ideologiei fasciste: „Existenței acestui conținut ideal al fascismului, adevărului acestei logici fasciste le atribuim faptul că, deși comitem multe erori de detaliu, foarte rar ne rătăcim de fundamente, în vreme ce toate partidele opoziției, lipsite cum sunt de un principiu mobilizator

informativ, de un unic concept director, își poartă adesea războiul fără cusur în tactici minore, antrenate mai bine în manevre parlamentare și jurnalistice, dar care se disipează în chestiunile importante.“[12] Benito Mussolini, dictatorul fascist al Italiei din 1922 până la moartea sa, în 1945, a contribuit în 1932 la *Enciclopedia Italiana* cu un faimos articol asupra doctrinei fascismului:

> Astfel, fascismul nu ar putea fi înțeles în multe dintre manifestările sale practice ca organizație de partid, ca un sistem de educație, o disciplină, dacă n-ar fi privit mereu în lumina întregii sale maniere de a concepe viața, o manieră spiritualizată. [...] Omul fascismului este un individ care este națiune și patrie, care este o lege morală, aducând laolaltă indivizii și generațiile într-o tradiție și o misiune, suprimând clipa în favoarea unei vieți cuprinse de un hedonism pasager pentru a recupera în datorie, din limitele timpului și spațiului, viața superioară: o viață în care individul, prin negarea de sine, prin sacrificarea propriilor interese private și chiar prin moarte, împlinește acea existență spirituală completă în care rezidă valoarea sa ca om. Fascismul este o concepție religioasă în care omul este văzut în relația sa imanentă cu o lege superioară și cu o Voință obiectivă care transcende individul particular și îl așază într-o apartenență conștientă la societatea spirituală. Oricine a văzut în politica religioasă a regimului fascist un simplu oportunism nu a înțeles că fascismul, în afară de a fi un sistem de guvernare, este totodată, mai presus de toate, un sistem de gândire.[13]

Absolutismul ideologic, sanctificarea scopului suprem, suspendarea facultăților critice și cultul pentru linia partidului ca expresie perfectă a voinței generale au fost incrustate în proiectul bolșevic originar și au impregnat cu siguranță imaginația politică a lui Mussolini.

Argumentez faptul că semințele regimului lui Stalin au fost sădite de Lenin.[14] El a dus la extrem logica intolerantă a leninismului și a transformat URSS într-un stat polițienesc. Partidul Comunist a fost transformat dintr-o elită revoluționară într-o castă birocratică al cărei principal scop a fost să conserve și să amplifice puterea și privilegiile liderului. Treptat, dictatura proletariatului a devenit un slogan gol care a legitimat stăpânirea absolută a lui Stalin și represiunea populației de către poliția secretă. Invocând lupta lui Lenin împotriva fracționalismului, Stalin a distrus complet orice democrație în partid, a persecutat cu brutalitate toți oponenții (reali sau imaginați) și a impus o dictatură monolitică bazată pe epurări permanente și pe teroare de masă. După cum menționam la un moment dat în Capitolul 4, în absența fizică a liderului numinos care să incarneze

puterea absolută a partidului (Lenin), congregația discipolilor săi a trebuit să se reinventeze justificându-și carisma pe baza scrierilor părinților fondatori. Tradiția inventată a marxism-leninismului a fost apoi vârâtă pe gâtul cadrelor de partid ca mijloc de a stabiliza identitatea normativă a partidului. „Întoarcerea la leninism“ a devenit o temă importantă a opoziției anti-Stalin, în special printre suporterii lui Troțki. Mai târziu, după moartea lui Stalin în 1953, Nikita Hrușciov a proclamat restaurația normelor leniniste ale vieții de partid și a denunțat „cultul personalității“ lui Stalin (adică adulația cvasireligioasă a liderului suprem) ca nonleninist. În anii ’80, Mihail Gorbaciov a accentuat critica hrușciovistă a stalinismului și a căutat să insufle pluralism instituțiilor sovietice. În eforturile sale democratizante, Gorbaciov a mers dincolo de logica leninismului și a abandonat deopotrivă conceptul dictaturii proletariatului și pretenția partidului la monopolul puterii.

În 1919, Lenin a creat Internaționala a III-a (Comunistă) – Cominternul, o instituție globală pe care fasciștii nu au fost niciodată capabili s-o creeze. Anterior, el blamase vehement Internaționala a II-a din cauza pierderii fervorii revoluționare și a complicității cu parlamentele și guvernele burgheze. Cominternul a consacrat centralitatea Moscovei și poziția sa hegemonică în cadrul comunismului mondial. Pentru ca un partid să fie acceptat în Comintern, acesta trebuia să consimtă fără rețineri la douăzeci și una de condiții, printre care subordonarea completă în fața dictatelor sovietice. Lenin a creat Cominternul ca un instrument pentru extinderea revoluției și pentru a-i permite Rusiei sovietice să iasă din „încercuirea imperialistă“. Mai apoi, Stalin l-a transformat într-un simplu instrument al politicii externe sovietice și, implicit, al imperialismului rus. Cominternul a fost dizolvat în 1943, dar partidele comuniste au continuat să accepte autoritatea lui Stalin. În perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial, partidele leniniste au venit la putere în Europa Est-Centrală, China, Coreea de Nord și Vietnamul de Nord (un regim de tip sovietic exista în Mongolia din anii ’20). Mai târziu, în 1960, Fidel Castro a îmbrățișat în mod deschis leninismul și a proclamat natura comunistă a Revoluției cubaneze. În toate aceste cazuri, comunismul a reprezentat suma tehnicilor (tacticilor) politice și ideologice utilizate de partide revoluționare pentru a-și însuși și a consolida regimuri dictatoriale monopoliste. Singura lor pretenție de legitimitate a fost derivată din structura organizată de convingeri împărtășite de elite și inculcate maselor, potrivit cărora partidul era singurul beneficiar al accesului direct la adevărul istoric.

Marx a proclamat comunismul drept rezolvarea *autentică* a conflictului dintre om și natură, dintre om și om: „Comunismul este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare“[15]. După cum subliniam și mai sus, în Capitolul 1, explicația pentru consecințele acestei doctrine se bazează pe câțiva factori esențiali: viziunea adepților săi, o elită superioară ale cărei țeluri utopice consfințesc cele mai barbare metode; negarea dreptului la viață al celor care sunt definiți ca „paraziți degenerați și prădători“; dezumanizarea deliberată a dușmanilor și victimelor definite de stat; și, citându-l pe Alain Besançon, falsificarea ideii de bine. Revoluțiile din 1989 au demonstrat că mișcarea comunistă și-a pierdut capacitatea de a fascina și au dus la prăbușirea regimurilor leniniste din Europa Est-Centrală. În decembrie 1991, URSS a luat sfârșit. Dispariția comunismului în Europa a deschis un spațiu pentru mitologii politice alternative și care a dus la proliferarea a ceea ce numesc *fantasmele salvării*.

În impresionantul său volum *Epoca postbelică*, Tony Judt argumentează că Europa zilelor noastre rămâne „unită prin semnele și simbolurile trecutului ei teribil“. Remarcabila realizare a inventării unei identități democratice în acest fel „rămâne legată pentru totdeauna de acel trecut“, pentru că „istoria va trebui să fie predată de la capăt fiecărei noi generații“.[16] Principalele lecții ale secolului XX pe care volumul de față a încercat să le sublinieze sunt legate de faptul că nici un angajament ideologic, oricât de înflăcărat și de captivant ar fi, nu ar trebui să prevaleze vreodată asupra sfințeniei vieții umane și că nici un partid, nici o mișcare sau nici un lider nu au dreptul să le dicteze adepților renunțarea la facultățile lor critice spre a îmbrățișa viziunea deluzorie pseudomiraculoasă, în fapt autocentrată în chip mistic, a fericirii obligatorii. Anne Applebaum sublinia, pe bună dreptate, că cea mai importantă cale de înțelegere a groaznicei experiențe istorice a secolului trecut este empatia și înțelegerea față de oamenii care au trăit pe parcursul lui.[17] Este acum limpede, pe baza experiențelor abisale ale statelor totalitare, că disprețul pentru individ și drepturile sale duce în mod inevitabil la distrugerea oricărei urme de democrație. „Democrațiile populare“ comuniste au fost de fapt o batjocură la adresa acestui termen, în realitate antiteza sa. Ele au împărtășit cu regimurile fasciste un hybris ideologic hiperdeterministic, cvasiștiințific. Nu mai puțin important, viziunile conspiraționiste ale istoriei lumii, inclusiv actualele fantasme islamiste, creează o obsesie a dușmanilor infiltrați, o răzbunătoare politică mitologică a țapilor ispășitori și persecuția, excluderea

și exterminarea organizate de stat a celor etichetați din punct de vedere ideologic ca „vermină perfidă“ și „scursuri trădătoare“ (evrei, culaci etc.).[18] Așa cum spunea Hannah Arendt în 1946 (și aceste cuvinte ar trebui să ne însoțească precum un avertisment de durată),

> Unul dintre cele mai îngrozitoare aspecte ale terorii contemporane este acela că, indiferent de motivațiile și scopurile ei supreme, apare invariabil în straiele unei concluzii logice ineluctabile, derivată dintr-o ideologie sau teorie. Într-un grad mult mai mic, acest fenomen putea fi deja perceptibil în legătură cu lichidarea antistaliniștilor în Rusia – lichidare pe care Stalin însuși a prezis-o și a justificat-o în 1930. […] Concluzia evidentă a fost că aceste facțiuni trebuiau tratate ca și cum ar fi fost clase ostile sau trădători. Problema este, desigur, că nimeni în afară de Stalin nu știe care sunt „adevăratele interese ale proletariatului“… Această „științificitate“ este într-adevăr trăsătura comună tuturor regimurilor totalitare ale timpurilor noastre. Dar nu înseamnă nimic mai mult decât că puterea pur umană – în principal distructivă – este îmbrăcată în hainele unei sancțiuni superioare, supraumane, din care își trage forța absolută, incontestabilă. Varianta nazistă a acestui tip de putere este mult mai vastă și mult mai îngrozitoare decât cea marxistă sau pseudomarxistă, pentru că atribuie naturii rolul pe care marxismul îl atribuie istoriei… Dar nici știința, nici „științificitatea“, nici cărturarii, nici șarlatanii nu au alimentat ideile și tehnicile care au condus fabricile morții. Ideile au venit de la politicienii care au luat în serios politica de putere, tehnicile au venit de la oamenii simpli care nu se fereau să fie în concordanță.[19]

Zecile de milioane de morți, memoria sârmei ghimpate și a camerelor de gazare, precum și sentimentul de tragedie insuportabilă sunt principalele moșteniri lăsate de nesăbuitele angajamente ideologice ale secolului XX de a construi Cetatea lui Dumnezeu *hic et nunc*.

Note

Prolog
Dictatori totalitari și hybris ideologic

1. Primo Levi, în postfața la *If This Is a Man*, Abacus, Londra, 1987, p. 395.
2. Vezi Virgil Ierunca, *Fenomenul Pitești*, Humanitas, București, 1990. De asemenea, recomand documentarul *Demascarea*, regizat de Nicolae Mărgineanu după un scenariu de Alin Mureșan, produs de Institutul de Investigare a Crimelor Comunismului și Memoria Exilului Românesc, București, 2011. Experimentul Pitești a fost declanșat de ofițerii locali și agenții infiltrați ai acestora în rândurile deținuților, având în spate ordinele venite din partea celor mai înalte eșaloane ale Securității. I s-a pus capăt în mod brusc și neașteptat chiar înainte de moartea lui Stalin, în vreme ce organizatorii, acuzați de uneltire în vederea compromiterii regimului comunist, au fost executați în 1954, ducând cu ei în mormânt secretele întregii operațiuni. Cu toate acestea, povestea a continuat să circule prin închisorile din România, devenind publică în Occident în anii ’60.
3. Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, Basic Books, New York, 2010, p. 408 [ed.rom.cit., p. 458 – n.tr.].
4. Peter Fritzsche, „On Being the Subjects of History: Nazis as Twentieth-Century Revolutionaries“, in Igal Halfin (ed.), *Language and Revolution: Making Modern Political Identities*, Frank Cass Publishers, Londra, 2002, p. 151.
5. Vezi Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, N.J. – Oxford, 2002.
6. Vezi Leszek Kołakowski, *Modernity on Endless Trial* Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 189 [*Modernitatea sub un neobosit colimator*, trad. Mihnea Gafița, Editura Curtea Veche, București, 2007, p. 271 – n.tr.].
7. Potrivit lui Snyder, au existat trei faze ale crimelor în masă comise de regimurile sovietic și nazist: „În prima (1933-1938), Uniunea Sovietică a efectuat aproape toate masacrele; în cea de-a doua, în perioada alianței germano-sovietice (1939-1941) omorurile au fost comparabile între cele două părți. Între 1941 și 1945, germanii au fost răspunzători de aproape toate asasinatele politice.“ Timothy Snyder, *Bloodlands*,

p. 155 [ed.rom.cit., p. 184 – n.tr.]. Pentru o evaluare fascinantă a antifascismului, vezi Michael Scammell, *Koestler: The Literary and Political Odyssey of a Twentieth-Century Skeptic*, Random House, New York, 2009, pp. 101-151; pentru rolul rețelei internaționale Agitprop a Cominternului și rolul central al lui Willi Münzenberg și al cercului său, vezi Sean McMeekin, *The Red Millionaire: A Political Biography of Willi Münzenberg, Moscow's Secret Propaganda Tsar in the West*, Yale University Press, New Haven, Connecticut – Londra, 2003; și Jonathan Miles, *The Dangerous Otto Katz: The Many Lives of a Soviet Spy*, Bloomsbury, New York, 2010. Spionajul în favoarea lui Stalin, ostilitatea față de Hitler și atracția față de o „altă lume" utopică s-au întrepătruns în experiențe precum acelea ale lui Katz sau ale entuziaștilor stângiști de la Cambridge.

8. Pe întreg parcursul volumului, voi alterna folosirea termenilor de *totalitarism* și *religie politică*. Am ales să întrebuințez acest paralelism conceptual deoarece consider că cei doi termeni au funcții complementare. Urmându-l pe Philippe Burrin, cred că „totalitarismul clarifică mecanismul de putere și formele de dominare, în vreme ce religia politică arată sistemul de credințe, ritualuri și simboluri care consacră și articulează această dominare. Totalitarismul subliniază modernitatea faptelor, în special tehnicile de conducere, în vreme ce religia politică atrage atenția asupra unei perspective și a unui sediment istoric îndelungate și a refolosirii fragmentelor unei culturi religioase în scopuri politice". Vezi Philippe Burrin, „Political Religion: The Relevance of a Concept", *History and Memory*, vol. 9, nr. 1-2, 1997, p. 346, n. 28.
9. Emilio Gentile, „Political Religion: A Concept and Its Critics – A Critical Survey", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nr. 1, iunie 2005, pp. 19-32. Gentile furnizează următoarea definiție a „sacralizării politicului": „Acest proces are loc atunci când o mișcare politică, mai mult sau mai puțin elaborată și dogmatică, conferă un statut sacru unei entități mundane (națiunea, patria, statul, omenirea, societatea, rasa, proletariatul, istoria, libertatea sau revoluția) și îi atribuie un principiu absolut al existenței colective, îl socotește principala sursă de valori pentru comportamentul individual și de masă și îl preamărește ca fiind preceptul etic suprem al vieții publice." Emilio Gentile, Robert Mallett, „The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, nr. 1, 2000, pp. 18-55.
10. Halfin, „Introduction", în *Language and Revolution*, pp. 1-20.
11. Ian Kershaw, *Hitler 1936-1945: Nemesis*, W.W. Norton, New York – Londra, 2000, p. 249.
12. Ian Kershaw, Moshe Lewin, „Introduction. The Regimes and their Dictators: Perspectives of Comparison", in *Stalinism and Nazism:*

Dictatorships in Comparison, Cambridge University Press, New York, 1997, p. 25.

13. Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, Londra – New York, 2007, p. 4.
14. Robert Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler: The Age of Social Catastrophe*, Alfred A. Knopf, New York, 2007, pp. 71-72. Vezi, de asemenea, documentația impresionantă din Donald Rayfield, *Stalin and His Hangmen: The Tyrant and Those Who Killed for Him*, Random House, New York, 2004.
15. Vezi Jeffrey Herf, *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006.
16. Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler*, p. 310.
17. Vezi volumul deschizător de drumuri editat de Ian Kershaw și Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism*; Marc Ferro (ed.), *Nazisme et communisme: Deux régimes dans le siècle*, Hachette, Paris, 1999; Henri Rousso (ed.), *Stalinisme et nazisme: Histoire et mémoire comparées*, Editions Complexe, Paris, 1999; Shlomo Avineri, Zeev Sternhell (eds.), *Europe's Century of Discontent: The Legacies of Fascism, Nazism, and Communism*, Hebrew University Magnes Press, Ierusalim, 2003); Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick (eds.), *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, New York, 2009.
18. Vezi Daniel Chirot, *Modern Tyrants: The Power and Prevalence of Evil in Our Age*, Free Press, New York, 1994, pp. 1-24.
19. Vezi Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia*, Penguin Books, Londra – New York, 2005, pp. 483-580.
20. Arthur Koestler, *The Trail of the Dinosaur and Other Essays*, Macmillan, New York, 1955, p. 15.
21. Vezi Steven Lukes, „On the Moral Blindness of Communism", in Helmut Dubiel, Gabriel Motzkin, *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, Routledge, New York – Londra, 2004, pp. 154-165.
22. Richard Overy, *The Dictators*, pp. 303-306.
23. Hans Maier, „Political Religions and Their Images: Soviet Communism, Italian Fascism and German National Socialism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 7, nr. 3, septembrie 2006, p. 273.
24. Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich*, Penguin Books, Londra, 2003, pp. 239-240.
25. Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 30.
26. Albert Resis (ed.), *Inside Kremlin Politics: Conversations with Felix Chuev*, I.R. Dee, Chicago, 2007, pp. 262, 270.
27. Cu greu poate fi considerată o coincidență faptul că expresia *bivșie liudi* (foștii oameni), care devenise un loc comun al idiomului bolșevic, sugera că aceia asupra cărora era aplicată nu erau tocmai oameni. Mai mult decât atât, potrivit lui Bernice Glatzer Rosenthal, termenul *lișenții*,

care devenise o categorie legală, „era înrudit [din punct de vedere etimologic] cu omul superfluu (*lișnii celovek*) din literatura rusă de secol al XIX-lea." Bernice Glatzer Rosenthal, *New Myth, New World – from Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2002, p. 204.

28. Orlando Figes, *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia*, Metropolitan Books, New York, 2007, p. 249. Cazul lui Molotov, în special, este imposibil de înțeles din perspectiva loialității față de partidul-stat *versus* loialitatea față de familie. Soția sa, Polina Jemciujina, veche bolșevică și membru al Comitetului Central, a fost acuzată de sionism și cosmopolitism în 1949. Când Politburo-ul s-a reunit pentru a-i decide soarta, Molotov a îndrăznit să se abțină de la vot. Câteva zile mai târziu, și-a cerut scuze pentru comportament, proslăvind pedeapsa „justă" decisă de patria sovietică pentru soția sa. Ulterior a divorțat de aceasta, optând pentru o loialitate fermă față de Stalin. După moartea dictatorului, Polina s-a întors din surghiun. S-a recăsătorit cu Molotov și au trăit fericiți până la adânci bătrânețí. Jemciujina nu și-a criticat niciodată soțul și nu a denunțat niciodată, în mod public, regimul criminal al lui Stalin. Una peste alta, s-ar putea spune că ea a fost exemplul perfect al „tovarășei de viață și de luptă", așa cum erau numite soțiile magnaților comuniști. Nepotul lui Molotov, Viaceslav Nikonov, este actualmente un influent comentator politic rus, apropiat de Vladimir Putin.
29. David Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization: Ideas, Power, and Terror in Inter-War Russia*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007, p. 214. Soția lui Iaroslavski, Claudia Kirsanova (1888-1947), a fost rectorul Școlii leniniste a Cominternului. Vezi Pierre Broué, *Histoire de l'Internationale Communiste: 1919-1943*, Fayard, Paris, 1997, p. 1025.
30. Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Routledge, Londra – New York, 1993, p. 235.
31. Pierre Hassner, „Beyond History and Memory", in Henri Rousso (ed.), *Stalinism and Nazism: History and Memory Compared*, ediție în limba engleză editată și prefațată de Richard J. Golsan, trad. Lucy B. Golsan, Thomas C. Hilde, Peter S. Rogers, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra, 2004, pp. 283-285.
32. Eugen Weber, „Revolution? Counterrevolution? What Revolution?", *Journal of Contemporary History*, vol. 9, nr. 2, aprilie 1974, pp. 24-25.
33. Michael Geyer (cu sprijin din partea Sheilei Fitzpatrick), „Introduction: After Totalitarianism – Stalinism and Nazism Compared", in Geyer, Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism*, pp. 1-37.
34. Georgi Dimitrov, *The Diary of Georgi Dimitrov, 1943-1949*, ed. Ivo Banac, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2003, p. 65.
35. Kershaw, *Hitler 1936-1945*, p. 315.
36. *The Diary of Georgi Dimitrov*, p. 66. Pentru detalii fascinante privind publicarea jurnalului lui Dimitrov, precum și a altor cărți esențiale în

colecția „Annals of Communism“ de la Yale University Press, vezi Jonathan Brent, *Inside the Stalin Archives: Discovering the New Russia*, Atlas, New York, 2008.

37. Kershaw, *Hitler 1936-1945*, p. 321.
38. Snyder, *Bloodlands*, p. 370 [ed.rom.cit., p. 473 – n.tr.].
39. Vezi Wendy Z. Goldman, *Terror and Democracy in the Age of Stalin*, Cambridge University Press, New York, 2007.
40. Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization*, pp. 37-47.
41. *Ibidem*, p. 421.
42. Eugen Weber, *Varieties of Fascism: Doctrines of Revolution in the Twentieth Century*, D. Van Nostrand, New York, 1964, p. 78.
43. Citat în Gentile, Mallett, „The Sacralization of Politics“, pp. 28-29.
44. Overy, *The Dictators*, p. 650.
45. Felix Patrikeeff, „Stalinism, Totalitarian Society and the Politics of 'Perfect Control'“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 4, nr. 1, vara 2003, p. 40.
46. Overy, *The Dictators*, p. 306.
47. Sheila Fitzpatrick, „Politics as Practice: Thoughts on a New Soviet Political History“ in *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 5, nr. 1, iarna 2004, pp. 27-54. Pentru observațiile lui S. Kotkin legate de „vorbirea bolșevică“, descrierea lui J. Hellbeck a „bolșevismului personal“ și discuția lui Volkov despre funcția identitară a lui *kulturnost*, vezi Stephen Kotkin, *The Magic Mountain*, University of California Press, Berkeley, 1995; Jochen Hellbeck, „Fashioning the Stalinist Soul: The Diary of Stepan Podlubnyi, 1931-1938“, *Janrbücher für Geschichte Osteuropas*, nr. 2, 1997; și Vadim Volkov, „The Concept of Kul'turnost' – Notes on the Stalinist Civilizing Process“, in Sheila Fitzpatrick (ed.), *Stalinism – New Directions*, Routledge, Londra – New York, 2000, pp. 210-230.
48. Michael Halberstam, „Hannah Arendt on the Totalitarian Sublime and Its Promise of Freedom“, in Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Los Angeles, 2001, pp. 105-123.
49. Overy, *The Dictators*; Peter Fritzsche, „Genocide and Global Discourse“, *German History*, vol. 23, nr. I, 2005, p. 109; Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger, Westport, Connecticut, 2003, p. 98; Geyer, „Introduction“, in Geyer, Fitzpatrick (ed.), *Beyond Totalitarianism*, p. 33; Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.
50. Griffin, *The Nature of Fascism*, p. 193. Pentru o discuție mai amplă asupra relației dintre „criza de sens“ și fascism, vezi Roger Griffin, Matthew Feldman (eds), *Fascism: Critical Concepts in Political Science*, vol. 2, *The Social Dynamics of Fascism*, Routledge, New York, 2004.
51. Vezi Eric Voegelin, „The Political Religions“, in *Modernity without Restraint: Collected Works*, University of Missouri Press, Columbia, 2000, vol. 5, pp. 19-74.

52. Istoricul Stephen Kern, citat în Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 161.
53. Hermann Rausching, *Hitler Speaks*, Londra, 1939, p. 185, citat în Richard Pipes, *Russia under the Bolshevik Regime*, Knopf, New York, 1993, p. 259. Referitor la ultima propoziție, merită reținut comentariul lui Richard Pipes: „Și, s-ar putea adăuga, ce a făcut bolșevismul și ce a devenit".
54. Formularea îi aparține lui Walter Benjamin, cel care a născocit-o în *On the Concept of History*. Vezi Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 223.
55. Vezi Nolte, *La guerre civile européenne, 1917-1945: National-socialisme et bolchévisme*, Editions des Syrtes, Paris, 2000.
56. Zeev Sternhell, *Neither Left nor Right: Fascist Ideology in France*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1994.
57. Robert C. Tucker, *Stalin in Power: The Revolution from Above, 1928-1941*, Norton, New York, 1990; Aleksandr N. Iakovlev, *A Century of Violence in Soviet Russia*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2002.
58. Timothy Snyder, „Hitler vs. Stalin: Who Killed More?", *New York Review of Books Blog*, 10 martie 2011, p. 2, http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/mar/10/hitler-vs-stalin-who-killed-more/.
59. Snyder, *Bloodlands*, p. 391 [ed.rom.cit., p. 438 – n.tr.].
60. Joshua Rubenstein, Vladimir P. Naumov, *Stalin's Secret Pogrom: The Postwar Inquisition of the Jewish Anti-Fascist Committee*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2001.
61. Martin Amis, *Koba the Dread: Laughter and the Twenty Million*, Hyperion, New York, 2002, p. 220.
62. Erik van Ree, „Stalin as Marxist: the Western Roots of Stalin's Russification of Marxism", in Sarah Davies, James Harris (eds), *Stalin: A New History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 159-180. Modelul descris de van Ree a fost proiectul transferat asupra Europei de Est. O analiză comparativă a variilor forme de stalinism din regiune cu tipul de ideologie descris extensiv de Erik van Ree în a sa carte *The Political Thought of Joseph Stalin – A Study in Twentieth-Century Patriotism* (Routledge Curzon, Londra – New York, 2002), s-ar putea dovedi edificatoare în cazuri precum cele ale României lui Ceaușescu, Poloniei lui Gomułka, Albaniei lui Enver Hodja sau al Republicii Democrate Germane a lui Erich Honecker. Spre exemplificare, vezi noțiunea mea de „stalinism național" în Vladimir Tismăneanu, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, Berkeley, 2003, pp. 18-36 [*Stalinism pentru eternitate*, trad. de Cristina Petrescu și Dragoș Petrescu, cu o postfață de Mircea Mihăieș, Editura Polirom, Iași, 2005, pp. 41-59, capitolul „Înțelegerea stalinismului național"].
63. Nolte, *La guerre civile européenne*, p. 47.
64. Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler*, p. 579.
65. *Ibidem*, p. 581.

66. Nolte, *La guerre civile européenne*, p. 239.
67. Dezvolt ideea propusă de către Denis Hollier și Betsy Wing în articolul lor „Desperanto“, în *Legacies of Antifascism*, ediție specială, *New German Critique*, vol. 67, iarna 1996, pp. 19-31. Ei discută cazurile unor disidenți antifasciști (cu nuanțele de rigoare, de la o persoană la alta) precum Walter Benjamin, Georges Bataille, Ernest Hemingway și André Malraux, dar și reacțiile acestora față de ilogicele și nebuneștile procese moscovite din anii ’30, arătând în mod implicit și inevitabila lor dezvrăjire și trezire (mai ales la pp. 22 și 26).
68. Kershaw, *Hitler 1936-1945*, p. 573.
69. Vladislav Zubok, *Zhivago’s Children: The Last Russian Intelligentsia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, pp. 561-562.

CAPITOLUL 1
Radicalism utopic și dezumanizare

1. Aici mă despart de acele interpretări care privesc marxismul ca pe un echivalent ideologic al diferitelor versiuni de fascism. Cu toate că marxismul este fără îndoială o teorie revoluționară, o critică la adresa modernității liberalo-burgheze, esența lui o reprezintă moștenirea democratică a Iluminismului (un lucru semnalat și de Shlomo Avineri). În contrast, fascismul a respins individualismul liberal și democrația, fără nici o pretenție de a îndeplini aceste proiecte „mediocre“. Nu există, prin urmare, nici o șansă de a invoca o autentică doctrină fascistă „trădată“ și, de aceea, nici o posibilitate de a gândi un „alt fel de nazism“ sau un „fascism disident, cu față umană“. Pentru linia de gândire cu care sunt în dezacord, vezi A. James Gregor, *The Faces of Janus: Marxism and Fascism in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2000. În același spirit, Aleksandr Iakovlev, fostul ideolog-șef al lui Gorbaciov, identifica germenii terorii totalitare, în special pe ai războiului împotriva țărănimii, în *Manifestul comunist*. În opinia mea (și aici sunt pe aceeași lungime de undă cu Hannah Arendt, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Richard Pipes și Robert C. Tucker), continuitatea dintre Marx și Lenin a fost fundamentală. Fascismul și, în special, nazismul nu și-au revendicat originile într-o interpretare distorsionată a propensiunii democratice pentru emancipare.
   Este important de înțeles faptul că Lenin a avut o perspectivă mai puțin fanatică asupra acestei chestiuni, lepădându-se de chemările la distrugerea totală a burgheziei și admițând nevoia de a recruta membri ai fostei clase capitaliste în vederea construcției noii ordini. Vezi George Legget, *The Cheka: Lenin’s Secret Police*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 115. Ernst Nolte a invocat declarația exterministă

a lui Zinoviev, făcută la începutul „Teorii Roșii“, ca argument al precedenței sale istorice, teoria „Schreckbild“ a nazismului ca o „contrareligie“ opusă bolșevismului. Vezi Ernst Nolte, *La guerre civile européenne, 1917-1945: National-socialisme et bolschévisme*, Editions des Syrtes, Paris, 2000, pp. 24, 90. Pentru abordări anterioare, vezi de asemenea Richard Pipes, *The Russian Revolution*, Vintage Books, New York, 1990: „Aidoma iacobinului francez, Lenin a căutat să clădească o lume locuită în mod exclusiv de către «cetățeni buni»… Lenin îi descria în mod curent pe cei pe care îi alesese să semnifice «dușmanii de clasă» ai regimului său în termeni împrumutați din vocabularul dezinsecției, numindu-i pe culaci, «lipitori», «păianjeni» și «paraziți». Încă din ianuarie 1918, folosea un limbaj inflamant menit să incite populația la comiterea pogromurilor «împotriva bogaților, escrocilor și paraziților. Diversitatea aici este o garanție a vitalității, a succesului și a atingerii unui singur obiectiv: *curățarea pământului Rusiei de toate insectele dăunătoare, de puricii josnici, ploșnițe – bogații, și așa mai departe*». Hitler va urma acest exemplu cu privire la liderii social-democrației germane, pe care îi vedea în special ca evrei, numindu-i în *Mein Kampf* cu termenul de «*Ungeziefer*», sau «insecte dăunătoare», numai bune pentru exterminare“ (Pipes, pp. 790-791). Pe chestiunea răului radical (*das radikal Böse*) și a totalitarismului, vezi discuția lansată de Hannah Arendt în *Originile totalitarismului* și, de asemenea, de Jorge Semprun, *L'écriture et la vie* (Gallimard, Paris, 1994, pp. 174-175): „A Buchenwald, les S.S., les Kapo, les mouchards, les tortionnaires sadiques, faisaient tout autant partie de l'espèce humaine que les meilleurs, les plus purs d'entre nous, d'entre les victims… La frontière du Mal n'est pas celle de l'inhumain, c'est tout autre chose. D'où la nécessité d'une éthique qui transcende ce fonds originaire où s'enracine autant la liberté du Bien que celle du Mal…“ [La Buchenwald, ofițerii SS, acei Kapo, informatorii, torționarii sadici, făceau tot atât de mult parte din specia umană precum cei mai buni și mai puri dintre noi, dintre victime… Limita Răului nu este și cea a inumanului, sunt două lucruri diferite. Din această premisă rezultă necesitatea unei etici care transcende acest fundal originar în care sunt înrădăcinate atât libertatea Binelui, cât și cea a Răului].

2. Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford–Cambridge, Massachusetts, 1995, pp. 192-206. Asupra lagărelor de concentrare ca esență a ambelor sisteme (comunist și nazist) în etapele lor radicale, vezi Tzvetan Todorov, *Voices from the Gulag: Life and Death in Communist Bulgaria*, Pennsylvania State Univesity Press, University Park, 1999, în special prefața neechivocă semnată de Istvan Deak.
3. „Que fascisme et communisme ne souffrent pas d'un discrédit comparable s'explique d'abord par le caractère respectif des deux idéologies,

qui s'opposent comme le particulier à l'universel. Annonciateur de la domination des forts, le fasciste vaincu ne donne plus à voir que ses crimes. Prophète de l'émancipation des hommes, le communiste bénéficie jusque dans sa faillite politique et morale de la douceur de ses intentions." Vezi scrisoarea lui François Furet către Ernst Nolte, în „Sur le fascisme, le communisme et l'histoire du XX[e] siècle", *Commentaire*, nr. 80, iarna 1997-1998, p. 804.

4. Eugen Weber, „Revolution? Counterrevolution? What Revolution?", *Journal of Contemporary History*, vol. 9, nr. 2, aprilie 1974, pp. 24-29. Vezi, de asemenea, Jules Monnerot, *Sociology and Psychology of Communism*, trans. Jane Degras, Richard Rees, Beacon Press, Boston, 1953.
5. Pentru o poziționare similară asupra comparației stalinism-nazism, vezi Ian Kershaw, Moshe Lewin, „Introduction. The Regimes and their Dictators: Perspectives of Comparison", in *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, Cambridge University Press, New York, 1997, p. 5.
6. Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, Basic Books, New York, 2010, p. 380 [ed.rom.cit., p. 483 – n.tr.].
7. Peter Fritzsche, „Nazi Modern", *Modernism/Modernity*, nr. 3.1, 1996, p. 14.
8. George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, Random House, New York, 1967, pp. 225-237.
9. Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Routledge, Londra – New York, 1993, pp. 36, xi.
10. Richard Pipes, *The Russian Revolution*, Vintage Books, New York, 1991, pp. 554-555.
11. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown*, trans. P.S. Falla, W.W. Norton, New York, 2005, p. 422.
12. Nolte și-a eleborat principalele teze într-o carte controversată publicată în Germania, în 1997, și care a văzut lumina tiparului în traducere franceză, cu o prefață semnată de Stéphane Courtois, *La guerre civile européenne, 1917-1945: National-socialisme et bolchévisme*, Editions des Syrtes, Paris, 2000.
13. Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, Londra – New York, 2007, pp. 9-10.
14. Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship: The Origins, Structure, and Effects of National Socialism*, trad. Jean Steinberg, cu o prefață de Peter Gay, Praeger, New York – Washington, 1970, p. 9.
15. Peter Fritzsche, Jochen Hellbeck, „The New Man in Stalinist Russia and Nazi Germany", in Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 341.

16. Katerina Clark, Karl Schlögel, „Mutual Perceptions and Projections: Stalin's Russia in Nazi Germany – Nazi Germany in the Soviet Union", in Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism*, p. 412. Cei doi autori discută experiențele comune și împărtășite ale Germaniei și Rusiei/URSS, dar insistă asupra faptului că „nu există nici o conexiune Berlin–Moscova fără Roma și nici un discurs ruso-german fără fascismul italian. Acestea au fost locurile experienței istorice sincronice ale unei întregi epoci" [*Synchronisierung von Epochenerfahrung*] (p. 421).
17. Dietrich Beyrau, „Mortal Embrace: Germans and (Soviet) Russians in the First Half of the Twentieth Century", in „Fascination and Enmity: Russia and Germany as Entangled Histories, 1914-1945", număr special, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 10, nr. 3, vara 2009, p. 426.
18. Raymond Aron, citat în Pierre Rigoulot, Ilios Yannakakis, *Un pavé dans l'histoire: Le débat français sur Le Livre Noir du communisme*, Robert Laffont, Paris, 1998, pp. 96-97.
19. Pe 24 iulie 1943, Marele Consiliu Fascist s-a întrunit pentru prima oară de la începutul războiului. Membrii săi au votat în proporție de 19 la 7 în favoarea solicitării regelui pentru a găsi o cale de a salva Italia de la distrugere. În timp ce Mussolini se ducea la o audiență cu regele, Marele Consiliu l-a informat pe Il Duce că Mareșalul Badoglio fusese desemnat prim-ministru și l-a arestat. Mussolini avea să fie mai târziu eliberat de către parașutiști germani, dar capacitatea organului suprem al Partidului Național Fascist de a-l înlătura pe Il Duce era în opoziție evidentă cu incapacitatea Partidului Nazist de a scăpa de Hitler, de a depăși principiul Führer-ului. Vezi Ian Kershaw, *Hitler 1936-1945: Nemesis*, W.W. Norton, New York – Londra, 2000, pp. 593-599.
20. Vezi capitolul „Losing All the Wars", în R.J.B. Bosworth, *Mussolini's Italy: Life under the Fascist Dictatorship 1915-1945*, Penguin Books, Londra, 2005.
21. Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 181.
22. Ian Kershaw, *Hitler*, Penguin Books, Londra, 2009, p. xxxvii.
23. Ian Kershaw, *The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1987, p. 173.
24. Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship*, p. 350.
25. Kershaw, *The 'Hitler Myth'*, p. 257.
26. Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, pp. 132-136.
27. Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger Publishers, Westport, Connecticut – Londra, 2003, p. 138.
28. Bosworth, *Mussolini's Italy*, p. 421.
29. Igal Halfin, *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2000, pp. 156-157.

30. Erik van Ree, *The Political Thought of Joseph Stalin – a Study in Twentieth-Century Patriotism*, Routledge Curzon, Londra – New York, 2002, pp. 160-162.
31. Gentile citează catehismul fascist la nivelul anului 1939: „Ducele, Benito Mussolini, este creatorul fascismului, restauratorul societății civile, liderul poporului italian, fondatorul Imperiului". În Gentile, *The Struggle for Modernity*, pp. 137-138.
32. Yoram Gorlizki, Hans Mommsen, „The Political (Dis)Orders of Stalinism and National Socialism", in Geyer, Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism*, p. 85.
33. Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, University of California Press, Berkeley, 1992, p. 4 [*Noua dezordine mondială: extincția leninistă*, trad. Carmen Botoșaru, Editura Curtea Veche, București, 2012, p. 19 – n.tr.].
34. Bosworth, *Mussolini's Italy*, p. 506. În prima sa transmisiune după întoarcerea în Italia (18 septembrie 1943), Mussolini anunța că noul stat va fi „fascist într-un fel care ne poartă înapoi la originile noastre".
35. Citat în Michael Burleigh, „Political Religion and Social Evil", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 3, nr. 2, vara 2002, p. 56.
36. Norman Naimark, „Stalin and the Question of Genocide", in Paul Hollander (ed.), *Political Violence: Belief, Behavior, and Legitimation*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p. 47; Norman Naimark, *Stalin's Genocides*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2010.
37. Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*, Yale University Press, New Haven, Connecticut–Londra, 2002; Vladimir Tismaneanu, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, Berkeley, 2003.
38. François Furet, *The Passing of an Illusion*, pp. 261, 224 [ed.rom.cit., pp. 243 și 279 – n.tr.].
39. Anson Rabinbach, „Introduction: Legacies of Antifascism", in *Legacies of Antifascism*, număr special, *New German Critique*, nr. 67, iarna 1996, p. 14. În afara articolelor din numărul special al *New German Critique* pe care l-am citat în această secțiune, altele două propun o excelentă analiză asupra antifascismului Republicii de la Weimar și al Italiei postbelice: Antonia Grunenberg, „Dichotomous Political Thought in Germany before 1933" și Leonardo Paggi, „Antifascism and the Reshaping of Democratic Consensus in Post-1945 Italy", în *Legacies of Antifascism*, număr special, *New German Critique*, nr. 67, iarna 1996.
40. Dan Diner, Christian Gundermann, „On the Ideology of Antifascism", in *Legacies of Antifascism*, număr special, *New German Critique*, nr. 67, iarna 1996, pp. 123-132.
41. Geoff Eley, „Legacies of Antifascism: Constructing Democracy in Post-war Europe", in *Legacies of Antifascism*, număr special, *New German Critique*, nr. 67, iarna 1996, pp. 75, 81.

42. Pentru un studiu edificator asupra acestui subiect, vezi Ekaterina Nikova, „Bulgarian Stalinism Revisited", in Vladimir Tismaneanu (ed.), *Stalinism Revisited: The Establishment of Communist Regimes in East-Central Europe*, CEU Press, Budapest – New York, 2009.
43. Gale Stokes (ed.), *From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe since 1945*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1996, pp. 38-42.
44. Kołakowski, *Main Currents*, p. 885. Pentru cea mai recentă evaluare a „dezbaterii asupra filozofiei" și a ofensivei ideologice postbelice împotriva științei în URSS, vezi Ethan Pollock, *Stalin and the Soviet Science Wars*, Princeton University Press, Princeton, N.J. – Oxford, 2006. Pentru jdanovism (originile sale, natura și impactul), vezi Kees Boterbloem, *The Life and Times of Andrei Zhdanov, 1896-1948*, McGill-Queen's University Press, Montréal, 2004. Boterbloem arată cum războaiele culturale din perioada 1946-1948 au fost „repetate cu costume" încă din 1940 (pp. 210-213). Între 1945 și 1947, nu a existat nici o tentativă din partea lui Stalin de a liberaliza sau reforma regimul (în pofida așteptărilor populației și semnalelor adiacente venite din Politburo). Din contră, a existat pe parcursul acelor ani o continuitate cu situația antebelică și chiar o radicalizare notabilă prin reamorsarea politicii de epurare. Vezi Michael Parrish, *The Lesser Terror: Soviet State Security, 1939-1953*, Praeger, New York, 1996; și Yoram Gorlizki, Oleg Khlevniuk, *Cold Peace: Stalin and the Soviet Ruling Circle, 1945-1953*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
45. Anne Applebaum, *Gulag: A History*, Anchor Books, 2003, pp. 436-437 [*Gulagul: O istorie*, trad. de Simona-Gabriela Vărzan și Vlad Octavian Palcu, Editura Humanitas, București, 2012 – n.tr.]; și recenzia lui Richard Overy la această carte, „A World Built on Slavery", *Daily Telegraph*, 20 mai 2003.
46. Snyder, *Bloodlands*, p. 328 [ed.rom.cit., p. 372 – n.tr.].
47. Pentru o evaluare elocventă a paradoxurilor și capcanelor antifascismului de stânga european în perioada imediat postbelică, vezi romanul lui Simone de Beauvoir, *The Mandarins*, W.W. Norton, New York, 1991.
48. Citat în Alexander Bloom, *Prodigal Sons: The New York Intellectuals and Their World*, Oxford University Press, New York, 1986, p. 232.
49. Michael Burleigh a numit această practică un act de implicare într-un „utopism mandatar".
50. Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*, California University Press, Berkeley, 1992, p. 75.
51. Anson Rabinbach, „Introduction", p. 17. Sunt de acord cu reproșul lui Henri Rousso la adresa celor care consideră că antifascismul și-a parcurs drumul istoric și susțin că nu este relevant pentru analiza istoriei recente. Absența unui adversar identificabil nu exclude pericolul repetiției sau seducției totalitare. Având antifascismul și anticomunismul ca fațete

inerente ale culturii europene este crucial în procesul de învățare din greșeli și evitare a hybris-ului ideologic al secolului trecut. Rousso argumentează că „[poziției] potrivit căreia antifascismul continuă să aibă succes în pofida faptului că ținta sa a dispărut cu mai mult de jumătate de veac în urmă, putem să-i răspundem că anticomunismul se află azi într-o situație identică, pentru că, în vreme ce nu există adversar real, există totuși tentația de a inventa unul pe de-a-ntregul". Henry Rousso, „Introduction: The Legitimacy of an Empirical Comparison", in *Stalinism and Nazism*, p. 5.

52. Vezi Marcel Gauchet, *A l'épreuve des totalitarismes*, Gallimard, Paris, 2010.
53. Martin Malia, „Foreword: The Uses of Atrocity", in Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartošek, Jean-Louis Margolin, *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*, ed. Mark Kramer, trans. Jonathan Murphy, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, p. xvii. Courtois și câțiva colaboratori au asamblat o continuare la *Cartea Neagră*, *Du passé nous faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe*, Laffont, Paris, 2002.
54. Pentru o abordare pătrunzătoare a despotismelor ideologice, vezi Daniel Chirot, *Modern Tyrants: The Power and Prevalence of Evil in Our Age*, Free Press, New York, 1994. Am examinat relația dintre ideologie și teroare în regimurile leniniste, în cartea mea *The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe: The Poverty of Utopia*, Londra – New York, Routledge, 1988 [*Mizeria utopiei. Criza ideologiei marxiste în Eduropa Răsăriteană*, trad. de Laura Lipova, Editura Polirom, Iași, 1997 – n.tr.]. Eseul-cronică al lui Daniel Chirot la *Cartea Neagră* poate fi găsit în *East European Politics and Societies*, vol. 14, nr. 3, toamna 2000.
55. V.I. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, Foreign Languages Press, Beijing, 1972, p. 11.
56. Vîșinski citat în Stéphane Courtois, „Crimes, Terror, Repression", concluziile sale la *The Black Book of Communism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, p. 750 [ed.rom.cit., p. 717 – n.tr.].
57. Pentru această discuție și citatul din Arendt, vezi Philippe Burrin, „Political Religion: The Relevance of a Concept", *History and Memory*, vol. 9, nr. 1-2, 1997, p. 338.
58. Ian Kershaw, *Hitler, the Germans, and the Final Solution*, Connecticut – Londra, Yale University Press, New Haven, 2008; Jeffrey Herf, *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006.
59. Andrei Oișteanu, *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2009; Jan T. Gross, *Fear: Anti-semitism in Poland after Auschwitz*, Random House, New York, 2006.

60. E.A. Rees, *Political Thought from Machiavelli to Stalin Revolutionary Machiavellism*, Palgrave MacMillan, 2004, New York, p. 99.
61. Fyodor Dostoyevski, *Demons*, trad. Richard Pevear, Larissa Volokhonsky, introducere Joseph Frank (Knopf, New York, 2000). Unul dintre personajele romanului a devenit simbolul mentalității recunoscute adesea ca *shigalyovshchina* (șigaliovism), descrisă de Joseph Frank, renumitul specialist în Dostoievski, ca „demagogie sociopolitică și adoptarea tendinței de a propune măsuri extreme și soluții totale" (p. 727). De la sine înțeles că, pentru mulți critici ai bolșevismului, Lenin a fost un exponent emblematic al acestei mentalități.
62. E.A. Rees, *Political Thought*, p. 132.
63. Emilio Gentile, Robert Mallett, „The Sacralisation of Politics", p. 52.
64. Michael Scammell, „The Price of an Idea", *New Republic*, 20 decembrie 1999, p. 41.
65. Răspund aici câtorva observații făcute de Hiroaki Kuromiya în articolul-recenzie „Communism and Terror", *Journal of Contemporary History*, vol. 36, nr. 1, ianuarie 2001, pp. 191-201. Consider că deducția sa potrivit căreia „chestiunea terorii va rămâne importantă, va fi studiată fără îndoială doar ca parte (poate ca parte centrală) a unui episod mai mare din istoria omenirii" are nevoie de o clauză. Comunismul este într-adevăr parte a unui cadru mai larg din istoria lumii, acela al ascensiunii *răului radical* în timpurile noastre, întrucât omul a căzut victimă statolatriei (Luigi Sturzo), când scopurile au înlocuit orice considerații asupra mijloacelor, când ființele umane au devenit inutile. Comunismul chiar a generat consecințe nemaivăzute în nici o revoluție sau formă de teroare, în afara celei fasciste. Acesta este un argument deseori omis și în alte reacții la *Cartea Neagră*, precum cele ale lui Ronald Grigor Suny, „Obituary or Autopsy? Historians Look at Russia/USSR in the Short Twentieth Century", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 3, nr. 2, primăvara 2002, pp. 303-319; sau Ronald Aronson, „Communism's Posthumous Trial", *History and Theory*, vol. 42, nr. 2, mai 2003, pp. 222-245. S-ar putea încerca plasarea în aceeași categorie a genocidului din Rwanda și a aceluia din Ucraina (așa cum face Aronson), doar de dragul unei polarizări maniheiste capitalism *versus* comunism, dar acest lucru cu greu poate fi productiv pentru cunoaștere. Putem discuta despre teroare ca epifenomen al unor circumstanțe istorice particulare (război civil, foamete, ofensiva capitalismului etc., așa cum procedează Suny), dar natura criminală a regimului sovietic este evidentă încă de la crearea sa (spre exemplu, în Constituția de la 1918 a Republicii Sovietice Federative Socialiste Ruse).
66. Tony Judt, „The Longest Road to Hell", *New York Times*, 22 decembrie 1997, A27.
67. Vezi Rigoulot și Yannakakis, *Un pavé dans l'histoire*.
68. Conversație personală cu Annette Wieviorka, Washington, D.C., 13 noiembrie 2010. Am discutat totodată mult aceste chestiuni cu Stéphane

Courtois la Sighet, România, Școala de vară pe tema „Memoriei comunismului", iunie 2009.

69. Snyder, *Bloodlands*, pp. 402, 406 [ed.rom.cit., pp. 451, 456 – n.tr.].
70. Kershaw, *Hitler 1936-1945*, p. 462.
71. Christopher R. Browning, Lewis H. Siegelbaum, „Frameworks for Social Engineering. Stalinist Schema of Identification and the Nazi Volksgemeinschaft", in Geyer, Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism*, p. 262.
72. Igal Halfin, „Intimacy in an Ideological Key: The Communist Case of the 1920s and 1930s", in Igal Halfin (eds), *Language and Revolution: Making Modern Political Identities*, Frank Cass Publishers, Londra, 2002, p. 175.
73. Vezi Tony Judt, „The Longest Road to Hell". Amir Weiner propune, la rândul lui, un excelent comentariu pe acest subiect: „Când succesorii lui Stalin au deschis porțile Gulagului, ei au lăsat trei milioane de deținuți să se întoarcă acasă. Când Aliații au eliberat lagărele morții [de concentrare] naziste, au găsit mii de schelete umane de abia vii, așteptând ceea ce ei credeau a fi inevitabila execuție". Vezi recenzia lui Amir Weiner la *Cartea neagră a comunismului* în *Journal of Interdisciplinary Histor*, vol. 32, nr. 2, iarna 2002, pp. 450-452.
74. Ian Kershaw, „Reflections on Genocide and Modernity", in Omer Bartov, Phyllis Mack (eds), *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*, Berghahn, Oxford, 2001, pp. 381-382.
75. Kershaw, *Hitler 1936-1945*, p. 470.
76. Stéphane Courtois, „Introduction: The Crimes of Communism", in *The Black Book*, p. 23 [ed.rom.cit., pp. 27-28 – n.tr.].
77. Jeffrey Herf, „Unjustifiable Means", *Washington Post*, 23 ianuarie 2000, pp. X09. În orice caz, Herf adaugă argumentului său o stipulație importantă (una semnalată și de alți specialiști care dezbat pe marginea *Cărții Negre*): crimele comunismului au reprezentat un punct focal al științelor umaniste și al discursului oficial în timpul Războiului Rece, în vreme ce Holocaustul a preocupat intensiv comunitatea academică și publicul abia începând cu anii '70.
78. Scammell, „The Price of an Idea", p. 41.
79. „Vilnius declaration of the OSCE parliamentary assembly and resolutions adopted at the eighteenth annual session" (Vilnius, 29 iunie-3 iulie, 2009), http://www.oscepa.org/images/stories/documents/activities/1.Annual%20Session/2009_Vilnius/Final_ Vilnius_Declaration_ENG.pdf. Declarația de la Praga și Rezoluția OSCE nu sunt singulare. Alte documente oficiale, paneuropene sau transatlantice, au fost emise pentru a condamna caracterul criminal al comunismului și stalinismului, urmând exemplul criminalizării fascismului și nazismului: spre exemplu, rezoluția Parlamentului European asupra conștiinței europene și totalitarismului,

sau întemeierea Memorialului Victimelor Comunismului în Washington, D.C. Acest monument a fost dedicat de președintele George W. Bush în ziua de marți, 12 iunie 2007. Data de 12 iunie a fost aleasă pentru că reprezenta a douăzecea aniversare a faimosului discurs rostit de președintele Ronald Reagan la Poarta Brandenburg. Vezi http://www.globalmuseumoncommunism.org/voc.

80. Citat în Carolyn J. Dean, „Recent French Discourses on Stalinism, Nazism and 'Exorbitant' Jewish Memory", *History and Memory*, vol. 18, nr. 1, primăvara-vara 2006, pp. 43-85. Deși nu sunt de acord cu concluziile enunțate de Carolyn Dean în privința unor autori ca Furet, Courtois, Besançon și Todorov, cred totuși că prezentarea pe care o face dezbaterii franceze asupra subiectului „care este mai rău, comunismul sau nazismul" arată sofismul intrinsec al unei astfel de argumentări: este un capăt de linie al cunoașterii, întrucât orice propunere pe acest subiect va fi mereu partizană.
81. *Ibid*em, p. 73.
82. Pentru o analiză recentă asupra sorții *Cărții Negre* a crimelor naziste împotriva populației evreiești din URSS, vezi Amir Weiner, *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2001; și Jonathan Brent, Vladimir Naumov, *Stalin's Last Crime: The Plot against the Jewish Doctors*, HarperCollins, New York, 2003.
83. Igal Halfin, „Introduction", in Igal Halfin (ed.), *Language and Revolution: Making Modern Political Identities*, Frank Cass Publishers, Londra, 2002, p. 6.
84. Christian Gerlach, Nicolas Werth, „State Violence – Violent Societies", in Geyer, Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism*, p. 213.
85. Eric D. Weitz, „On Certainties and Ambivalences: Reply to My Critics", *Slavic Review*, vol. 61, nr. 1, primăvara 2002, p. 63. Vezi celelalte contribuții la această dezbatere provocată de articolul inițial al lui Weitz: Eric D. Weitz, „Racial Politics without the Concept of Race: Reevaluating Ethnic and National Purges", *Slavic Review*, vol. 61, nr. 1, primăvara 2002, pp. 1-29. Acesta a primit replici din partea următorilor: Francine Hirsch, „Race without the Practice of Racial Politics", *Slavic Review*, vol. 61, nr. 1, primăvara 2002, pp. 30-43; Amir Weiner, „Nothing but Certainty", *Slavic Review*, vol. 61, nr. 1, primăvara 2002, pp. 44-53; și Alaina Lemon, „Without a 'Concept'? Race as Discursive Practice", *Slavic Review*, vol. 61, nr. 1, primăvara 2002, pp. 54-61. Peter Fritzsche a oferit mai târziu răspunsuri interesante la abordarea lui Weitz, în „Genocide and Global Discourse", *German History*, vol. 23, nr. 1, 2005, pp. 96-111.
86. Halfin, „Introduction", in *Language and Revolution*, p. 5.
87. Golfo Alexopoulos, „Soviet Citizenship, More or Less Rights, Emotions, and States of Civic Belonging", *Kritika: Explorations in Russian and*

Eurasian History, vol. 7, nr. 3, vara 2006, pp. 487-528; și Golfo Alexopoulos, *Stalin's Outcasts: Aliens, Citizens, and the Soviet State, 1926-1936*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2003. Cercetarea lui Alexopoulos ne conduce către o concluzie similară celei a lui Jowitt: „Practica acordării și deposedării de drepturi în scopuri politice a produs o societate puternic fragmentată în care indivizii au experimentat statute diferite și nesigure ale apartenenței civice“ (p. 490). În aceeași manieră, Jowitt a argumentat că „problema acută a regimurilor leniniste a fost cetățenia. Individualizarea politică a cetățeniei potențiale a unui individ, tratată cu dispreț de către o entitate politică leninistă totală (nedemocratică), neotradițională (nemodernizată) a constituit cauza prăbușirii leniniste.“ Ken Jowitt, „Weber, Trotsky and Holmes on the Study of Leninist Regimes“, *Journal of International Affairs*, 2001, p. 44.

88. Golfo Alexopoulos, „Soviet Citizenship“, p. 521. Ar trebui consemnat aici că Alexopoulos face această afirmație cu intenția de a confirma teza lui Weitz asupra rasializării.
89. Convenția ONU asupra Prevenției și Pedepsirii Crimei de Genocid furnizează următoarea definiție: „Genocid înseamnă oricare dintre următoarele acte comise cu intenția de a distruge, în întregime sau în parte, un grup național, etnic, rasial sau religios, aș cum sunt: (a) uciderea membrilor acelui grup; (b) aducerea unei atingeri serioase, fizice sau mentale, membrilor acelui grup; (c) periclitarea deliberată a condițiilor de viață ale grupului, cu intenția de a determina extincția fizică a acestuia, în întregime sau în parte; (d) impunerea unor măsuri menite să împiedice nașterile în cadrul grupului; (e) transferul prin forță al copiilor unui grup către alt grup.“
90. Stephen Kotkin, *The Magnetic Mountain*, University of California Press, Berkeley, 1995, p. 17.
91. Omer Bartov, „Extreme Opinions“, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 3, nr. 2, primăvara 2002, pp. 281-302.
92. Igal Halfin, „Intimacy in an Ideological Key“, p. 175.
93. Ambele citate sunt extrase din David Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization: Ideas, Power, and Terror in Inter-War Russia*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007, pp. 397-398 și 388.
94. Pentru rolul politicii de excizie în rândurile populației sovietice, vezi Amir Weiner, „Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia: Delineating the Soviet Socio-Ethnic Body in the Age of Socialism“, *American Historical Review*, vol. 104, nr. 4, octombrie 1999, pp. 114-155.
95. Andre Liebich, *From the Other Shore: Russian Social Democracy after 1921*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.
96. Michael Scammell, „The Price of an Idea“, p. 41.
97. Griffin, *Modernism and Fascism*, pp. 332-333. Vezi și Enzo Traverso, *The Origins of Nazi Violence*, New Press, Londra, 2003, pp. 136, 144.

98. Nicolas Werth, „Strategies of Violence in the Stalinist USSR", in Henry Rousso (ed.), *Stalinism and Nazism: History and Memory Compared*, ediție în limba engleză îngrijită și prefațată de Richard J. Golsan, trad. Lucy B. Golsan, Thomas C. Hilde, Peter S. Rogers, University of Nebraska Press, Lincoln – London, 2004, p. 90. După cum au arătat și Werth, Overy, Martin și Applebaum, deciziile legale precum Articolul 58-10 din Codul Penal sovietic, Legea statului împotriva furtului din 1947, dispozițiile din 1933 adăugate rezoluției Comitetului Central Executiv sovietic din 1924 privind elementele dăunătoare din punct de vedere social (*sotsvredbye*), Decretele NKVD 00447 și 00485 (etc.) au generat un șir mereu în expansiune de criterii pentru criminalizarea unor secțiuni din ce în ce mai largi ale societății sovietice.
99. Ambele citate sunt preluate din Dan Diner, *Cataclysms: A History of the Twentieth Century from Europe's Edge*, University of Wisconsin Press, Madison, 2007, p. 185. Pentru discuția asupra rolului muncii forțate în timpul comunismului sovietic, vezi pp. 191-93.
100. Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia*, Penguin Books, Londra – New York, 2005, p. 595.
101. Georgi Dimitrov, *The Diary of Georgi Dimitrov, 1943–1949*, ed. Ivo Banac, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2003, p. 65.
102. Pentru discuții privind „subiectivitatea sovietică", vezi Igal Halfin, „Intimacy in an Ideological Key" și Jochen Hellbeck, „Working, Struggling, Becoming: Stalin-Era Autobiographical Texts", in Igor Halfin (ed.), *Language and Revolution*, pp. 114-135. Vezi de asemenea Jochen Hellbeck, „Speaking Out: Languages of Affirmation and Dissent in Stalinist Russia", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 1, nr. 1, iarna 2000, pp. 71-96; și Igal Halfin, „Between Instinct and Mind: The Bolshevik View of the Proletarian Self", *Slavic Review*, vol. 62, nr. 1, primăvara 2003, pp. 34-40. Pentru o critică a acestei abordări, vezi Aleksandr Ėtkind, „Soviet Subjectivity: Torture for the Sake of Salvation?", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 6, nr. 1, iarna 2005, pp. 171-186.
103. Citat în David Priestland, *Stalinism and The Politics of Mobilization*, p. 293.
104. Gentile, *The Sacralization of Politics*, p. 94.
105. Pentru acest argument, vezi Richard Overy, *The Dictators*, p. 633.
106. Igal Halfin, „Introduction", p. 14.
107. Orlando Figes, *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia*, Metropolitan Books, New York, 2007, p. 116.
108. Dan Diner, *Cataclysms*, pp. 192-193. Un comentariu adiacent la această discuție ar trebui să reamintească faptul că, în sistemul comunist, înțelesul și semnificația muncii forțate ar trebui explicate pornind de le terminologia marxistă. Potrivit lui Marx, munca reprezenta „totalitatea acelor capacități mentale și fizice pe care o ființă umană le

exercită ori de câte ori produce". Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, ediția a II-a, W.W. Norton, New York – Londra, p. 309. De aceea, munca forțată în interiorul gulagului a reprezentat o metodă de a epuiza indivizii, de a prelua controlul absolut asupra sinelui. *Zekii* erau ființe umane *consumate*. Aceasta este probabil una dintre cele mai importante lecții oferite de autori precum Aleksandr Soljenițîn, Nadejda Mandelștam și Varlam Șalamov. Pentru natura liminală a experienței de gulag, ceea ce filozoful german Karl Jaspers definea ca *Grenzsituationen* (situații-limită), și imposibilitatea de a o comunica, vezi capitolele „Return" și „Memory" în Figes, *The Whisperers*, pp. 535-656.

109. După 1945, gulagul s-a contopit din ce în ce mai mult cu economia civilă, astfel că a fost transformat într-un „vast imperiu industrial" (în cuvintele lui Figes). A devenit, de asemenea, din ce în ce mai mai greu de stăpânit, iar consecințele „culturii lagărelor" și-au adâncit potențialul „de contaminare". Odată cu moartea lui Stalin, dar și înainte, gulagul a fost serios zguduit de mari răscoale, precum cea de la Norilsk. Pentru o succintă istorie a acesteia, vezi Figes, *The Whisperers*, pp. 529-534.
110. Overy, *The Dictators*, p. 643.
111. Werth, „Stalin's System during the 1930s", în Henri Rousso (ed.), *Stalinism and Nazism*, pp. 74-75. În a sa contribuție, Werth identifică la Stalin patru tipuri interconectate de violență: „Prima apare din paranoia dictatorului construindu-și propriul cult în contrast cu «tovarășii de arme»; [...] teroarea împotriva Partidului sau elitelor economice; [...] criminalizarea efectivă a comportamentului cotidian sau a cetățenilor «obișnuiți»; [...] violența aplicată împotriva unui număr de grupuri etnice non-rusești." Această regulă a arbitrarului de dragul etatizării Utopiei este cel mai bine contabilizată de Dan Diner în următoarea afirmație: „În toiul stalinismului, despotismul și teama au fost elixirul autorității." Diner, *Cataclysms*, p. 191.
112. Timothy Snyder, „Holocaust: The Ignored Reality", *New York Review of Books*, vol. 56, nr. 12, 16 iulie 2009, http://www.nybooks.com/articles/22875.
113. *Ibidem*.
114. Snyder, *Bloodlands*, p. 406 [ed.rom.cit., p. 456 – n.tr.].
115. Peter Fritzsche, „On Being the Subjects of History: Nazis as Twentieth-Century Revolutionaries", in Igal Halfin (ed.), *Language and Revolution*, p. 151.
116. Norman Naimark, „Totalitarian States and the History of Genocide", *Telos*, vol. 136, toamna 2006, p. 14. În acest articol, Naimark subliniază că autorul conceptului, Raphael Lemkin, „era convins că comunitatea internațională ar trebui să declanșeze o acțiune juridică împotriva statelor care au atacat oameni, grupuri religioase, minorități rasiale și grupuri politice exterioare" (p. 15). În plus, „toate drafturile inițiale ale Convenției asupra Genocidului, incluzând draftul inițial al Secretariatului ONU din mai 1947, au inclus grupurile politice în definiția lor.

Sovieticii, polonezii și chiar anumiți membri necomuniști ai comitetelor și comisiilor de elaborare, au obiectat" (p. 17).

117. Dan Diner, *Cataclysms*, p. 90.
118. Souvarine (uneori scris Suvarin), citat în *The Black Book*, p. 296 [ed.rom.cit., p. 275 – n.tr.].
119. Vezi temeinica sa lucrare *Le malheur du siècle: Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Fayard, Paris, 1998 [*Nenorocirea secolului: Despre comunism, nazism și unicitatea Shoah-ului*, trad. de Mona Antohi, Editura Humanitas, București, 1999, ediția a II-a 2007 – n.tr.].
120. Bartov, „Extreme Opinions", p. 287.
121. Îl parafrazez pe Bartov. El oferă un lăudabil portret al minții dogmatice: „Oamenii au trebuit să se mintă ostentativ și consecvent pe sine și societatea lor pentru a face bolșevismul pasabil." *Ibidem*, p. 286.
122. Dan Diner, „Remembrance and Knowledge: Nationalism and Stalinism in Comparative Discourse", in Helmut Dubiel, Gabriel Motzkin (ed.), *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, Routledge, New York – Londra, 2004, pp. 86-87.
123. Pentru o discuție excelentă asupra diferențelor dintre gulag și Holocaust și procesul prin care memoria celui din urmă a fost sacralizată, vezi Gabriel Motzkin, „The Memory of Crime and the Formation of Identity", in Dubiel, Motzkin (ed.), *The Lesser Evil*.
124. Helmut Dubiel, „The Remembrance of the Holocaust as a Catalyst for a Transnational Ethnic?", in *Taboo, Trauma, Holocaust*, număr special, *New German Critique*, nr. 90, toamna 2003, pp. 59-70.
125. Vezi Krzystof Pomian, „Communisme et nazisme: Les tragédies du siècle", *L'Histoire*, iulie-august 1998, pp. 100-105. Pentru o opinie similară, vezi recenzia lui Michael Scammell la *Cartea Neagră*. În recenzie, Scammell notează că, în ediția americană a cărții, anumitor capitole le lipsește bibliografia. De fapt, cel puțin în cazul capitolului dedicat Europei Centrale și de Sud-Est și semnat de Karel Bartosek, ediția franceză a inclus o listă de lecturi suplimentare care a fost în mod ciudat eliminată din traducerea americană. Într-adevăr, una dintre cărțile mele publicate pentru prima oară în română, în 1995, făcea parte din bibliografia lui Bartosek (*Fantoma lui Gheorghiu-Dej*, Editura Humanitas, București, 2008, ediția a II-a revizuită și adăugită).
126. Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture*, Oxford University Press, New York, 1978. El definește astfel trivializarea comparatistă: „În centrul ei stă mecanismul acceptării atrocităților naziste, dar, așa cum au fost, «umanizându-le» prin arătarea cu degetul, în mod indignat, a crimelor comise de către alții – crime prezumate a fi fost la fel de rele precum cele comise sub al Treilea Reich […]; funcția sa istorică este de a acoperi oroarea barbariei germane între 1933 și 1945 și de a distrage atenția de la studierea barbarității în sine – cum s-ar zice, în context german" (pp. xi-xiv).

127. Citat de Stéphane Courtois în concluziile sale la *The Black Book*, p. 751 [ed.rom.cit., p. 718 – n.tr.].
128. Nu împărtășesc opinia filozofului Avishai Margalit cum că premisele ideologice ale comunismului, universaliste și umaniste cel puțin în textele marxiste ar face inexactă aplicarea conceptului de rău radical. Dar analiza lui Margalit asupra diferențelor dintre compromisurile oportuniste și cele principiale rămâne edificatoare și necesară. Vezi cartea sa *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2010.
129. Alain Besançon, „Mémoire et oubli du communisme", *Commentaire*, nr. 80, iarna 1997-1998, pp. 789-793. Eseul a fost tradus ca „Forgotten Communism" în revista americană *Commentary*, vol. 105, nr. 1, ianuarie 1998, pp. 24-27.
130. Omer Bartov, „Extreme Opinions", p. 295.
131. Katerina Clark, *Petersburg: Crucible of Cultural Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, pp. 2-3.
132. Martin Malia, „Foreword", in Stéphane Courtois (ed.), *The Black Book*, p. xx.
133. Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship – Problems and Perspectives of Interpretation*, 4th ed., Arnold Publishers, Londra, 2000, pp. 36-38.
134. Lawrence Olivier, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, vol. 33, nr. 2, iunie 2000, p. 399.
135. Ronald Grigor Suny, „Obituary or Autopsy?", p. 319.
136. Igal Halfin listează categoriile definite de Capitolul 13 al Declarației: „(1) Așa-zișii foști oameni (*bivșie liudi*) – în special funcționari religioși și angajați ai poliției și armatei țariste; (2) dușmanii de clasă – proprietarii de pământ, indivizii ce trăiau din venituri nemuncite, exploatatorii, comercianții privați; (3) exilații administrativ și indivizii care și-au văzut drepturile suspendate de către o curte de justiție; (4) indivizii dependenți economic de cei listați anterior; și (5) bolnavii mintal." Nu este greu de observat cum aceste categorii pot contura dimensiunile unui război total împotriva societății, așa cum s-a discutat anterior. Vezi Igal Halfin, *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2000. Desigur, Suny ar putea argumenta că acest document intră în rând cu principiul „omletelor care merită niște ouă sparte, dar, după cum știe oricine care pregătește micul dejun, mai întâi trebuie să te asiguri că toate ingredientele sunt disponibile și că ouăle trebuie crăpate delicat, și nu sparte astfel încât gălbenușul, albușul și coaja să fie gătite împreună" („Obituary", p. 318).
137. Tony Judt, „The Longest Road to Hell", p. A27.
138. Omer Bartov, „Extreme Opinions", p. 295.

139. Emilio Gentile, Robert Mallett, „The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, nr. 1, 2000, p. 52.
140. În opinia mea, cea mai bună analiză a originilor intelectuale și metamorfozelor comunismului și fascismului rămâne cea a lui Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of the Revolution: Ideological Polarizations in the Twentieth Century*, Transaction, New Brunswick, N.J. – Londra, 1991, cu o nouă introducere de Irving Louis Horowitz (publicată inițial de University of California Press în 1981).
141. Evans, *The Coming*, p. 324.
142. Griffin, *Modernism and Fascism*, pp. 220, 240.
143. Snyder, *Bloodlands*, p. 65 [ed.rom.cit., p. 90 – n.tr.].
144. *The Black Book*, p. 755 [ed.rom.cit., p. 721 – n.tr.].
145. Vezi Weber, „Revolution?“, p. 43.

CAPITOLUL 2
Pedagogia diabolică și (i)logica stalinismului

1. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Londra – New York, Verso, 2008, pp. 211-263.
2. S-ar putea argumenta, în orice caz, că activitățile Tribunalului Poporului în Germania nazistă în contextul evidentei înfrângeri în război s-au apropiat de procesele-spectacol sovietice. Această instituție a funcționat similar tribunalelor lui Stalin din timpul Marii Terori, atunci când a judecat grupul condus de Claus Schenk Graf von Stauffenberg, care încercase să-l asasineze pe Hitler în iulie 1944 într-o tentativă eșuată cunoscută sub denumirea Operațiunea Valkiria. Vezi Hans Mommsen, *Germans against Hitler: The Stauffenberg Plot and Resistance under the Third Reich*, Tauris, Londra, 2009.
3. Ian Kershaw, *Hitler, the Germans, and the Final Solution*, Yale University Press, New Haven, Connecticut – Londra, 2008, p. 400.
4. Pentru una dintre cele mai profunde și încă valide interpretări asupra dinamicii blocului sovietic, vezi Zbigniew Brzezinski, *The Soviet Bloc: Unity and Conflict*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967.
5. Pentru o discuție detaliată asupra acestui subiect, vezi Vladimir Tismăneanu, *The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe: The Poverty of Utopia*, Routledge, Londra – New York, 1988.
6. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson, Polity Press, Cambridge, 1986, p. 299.
7. G.R. Urban (ed.), *Stalinism – Its Impact on Russia and the World*, Londra, Maurice Temple Smith, 1982, pp. 103-104.

8. John V. Fleming, *The Anti-Communist Manifestos: Four Books that Shaped the Cold War*, W.W. Norton, New York – Londra, 2009, pp. 21-95.
9. J. Arch Getty, Oleg V. Naumov, *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-1939*, Yale University Press, New Haven, Connecticut – Londra, 1999, p. 527.
10. Pentru *Testamentul* lui Lenin (scrisorile sale către Congresul Partidului), vezi Robert Service, *Lenin: A Biography*, Belknap Press, Cambridge, 2000, pp. 464-480.
11. Robert C. Tucker, *The Soviet Political Mind: Stalinism and Post-Stalin Change*, ediție revizuită, W.W. Norton, New York, 1971, p. 81.
12. Getty, Naumov, *The Road to Terror*, pp. 556-560.
13. Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888-1938*, Oxford University Press, New York – Wildwood House, 1973, p. 378.
14. Tucker, *The Soviet Political Mind*, pp. 83-85.
15. Cohen, *Bukharin*, pp. 370-371.
16. Într-o conversație cu Lev Kamenev (11 iulie 1928) publicată mai apoi în străinătate de către troțkiști, Buharin declara: „Stalin cunoaște doar răzbunare. Trebuie să ținem minte teoria sa a dulcii răzbunări". Potrivit lui Tucker, „aceasta a fost o aluzie la ceva ce Stalin le spusese lui Kamenev și Dzerjinski, într-o noapte de vară din 1923: «A-ți alege victima, a-ți pregăti minuțios planurile, a-ți satisface o răzbunare cruntă și a merge apoi la culcare. […] Nu există nimic mai dulce pe lume»", Tucker, *The Soviet Political Mind*, p. 57.
17. Vezi Vladimir Tismăneanu, „Sinucideri în înalta nomenklatură comunistă: Cazul Mirel Costea", *Studii și materiale de istorie contemporană*, Academia Română, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga", vol. 9-10, pp. 138-153 [în română cu un sumar în limba engleză]. Odată ce am obținut documentele menționate anterior, am publicat pe blogul personal un scurt articol despre tragedia lui Costea. Curând după aceea am fost abordat de către una dintre fiicele sale, Dana Silvan, care trăiește în Israel. Mi-a scris că nici ea, nici sora ei (trăind acum în Statele Unite) nu au avut nici o idee că tatăl lor le-ar fi lăsat acest ultim mesaj. Interpretarea dumneaei este că, subliniindu-și loialitatea nemărginită față de partid, Costea încerca de fapt să-și protejeze soția și fetele. Pentru semnificațiile afacerii Pătrășcanu, vezi cartea mea *Stalinism pentru eternitate*, ed.rom.cit.
18. Ethan Pollock, „Stalin as the Coryphaeus of Science", in Sarah Davies, James Harris (eds), *Stalin: A New History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 272. El menționa anterior citatului respectiv: „În loc să dezvăluie motivațiile absconse din spatele acțiunilor lui Stalin, documentele strict secrete sunt pline de același limbaj, categorii și cadre marxist-leniniste de înțelegere a lumii, care apăreau în discursul public." În *Times Literary Supplement* (28 ianuarie 2000), Geoffrey Hosking a

făcut o remarcă similară cu referire la răspândirea generalizată a dogmei marxist-leniniste: „Chiar atunci când își scriau unii altora în privat, ei foloseau același limbaj și articulau aceleași gânduri precum în declarațiile lor publice.“

19. Stephen Kotkin, *The Magnetic Mountain*, University of California Press Berkeley,, 1995, pp. 225-237; Stephen Kotkin, „1991 and the Russian Revolution: Sources, Conceptual Categories, Analytical Frameworks“, *Journal of Modern History*, vol. 70, nr. 2, iunie 1998, pp. 384-425; și „The State – Is It Us? Memoirs, Archives, and Kremlinologists“, *Russian Review*, nr. 61, ianuarie 2002, pp. 35-51.
20. Potrivit lui Stalin, sprijinul necondiționat pentru și solidaritatea cu URSS-ul, patria socialismului, erau criteriul internaționalismului proletar. Această teorie a fost utilizată pentru a justifica persecuția și eventuala eliminare a tuturor acelor comuniști și alți activiști de stânga care exprimau fie și cea mai mică rezervă cu privire la linia sovietică generală, așa cum fusese ea cifrată de către lider și acoliții săi. Pentru represiunea din cadrul aparatului Internaționalei a III-a în URSS, vezi William J. Chase, *Enemies within the Gates? The Comintern and the Stalinist Repression, 1934-1939*, Yale University Press, New Haven, Connecticut – Londra, 2001.
21. Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, Londra – New York, 2007, p. 274.
22. Pentru utopiile de inginerie socială în secolul XX, vezi James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, Connecticut – Londra, 1998.
23. Karen Dawisha, „Communism as a Lived System of Ideas in Contemporary Russia“, *East European Politics and Societies*, vol. 19, nr. 3, vara 2005, pp. 463-493.
24. Formularea inițială în acest sens a venit din partea lui Hugh Seton-Watson, *The East European Revolution*, Praeger, New York, 1951. Kenneth Jowitt a adăugat atât conținut conceptual, cât și comparativ, acestei idei, în variile sale articole și cărți apărute de-a lungul anilor, însă pentru prima dată în teza sa de doctorat, publicată sub titlul *Revolutionary Breakthroughs and National Development: The Case of Romania, 1944-1965*, University of California Press, Berkeley, 1971. Desigur, pentru cazul Uniunii Sovietice, Stephen Kotkin și ulterior Amir Weiner, cu a sa *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution* (Princeton University Press, Princeton, N.J., 2001), sunt poate cei mai importanți susținători ai acestei idei.
25. Parafrazez aici teoria statului-„caracatiță“ enunțată de Mary Fulbrook (în contrapondere la conceptualizarea piramidală a regimurilor de tip sovietic). Vezi Mary Fulbrook, „Reckoning with the Past: Heroes, Victims,

and Villains in the History of the German Democratic Republic,“ in Reinhard Alter, PeterMonteath (eds), *Rewriting the German Past History and Identity in the New Germany*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1997, pp. 175-196; Mary Fulbrook, *The People's State: East German Society from Hitler to Honecker*, Yale University Press, New Haven, Connecticut – Londra, 2005.

26. Citat în François Furet, *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century*, trad. Deborah Furet, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 541 [ed.rom.cit., p. 352 – n.tr.].
27. E.A. Rees, „The Sovietization of Eastern Europe“, in Balázs Apor, Péter Apor, E.A. Rees (eds), *The Sovietization of Eastern Europe: New Perspectives on the Postwar Period*, New Academia Publishing, Washington, D.C., 2008, p. 13.
28. Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1992, pp. 1-12 [ed.rom.cit., pp. 15-26 – n.tr.].
29. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, Harper and Row, New York, 1961; Arthur Koestler, *The Invisible Writing*, Macmillan, Londra, 1969.
30. Aleksander Wat, *My Century*, cuvânt înainte de Czesław Miłosz, New York Review of Books, New York, 1988, p. 92.
31. Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, N.J., 1981. Despre Lukács, vezi Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, pp. 989-1032. Rămâne încă tulburătoare indulgența cu care abdicările lui Lukács între 1929 și 1953 au fost tratate de autori care par mai puțin înclinați să uite idila nu mai puțin scandaloasă a lui Heidegger cu național-socialismul.
32. Jochen Hellbeck, „Fashioning the Stalinist Soul“, in Sheila Fitzpatrick (ed.), *Stalinism: New Directions*, Routledge, Londra – New York, 2000, p. 111. Vezi de asemenea „Working, Struggling, Becoming: Stalin-Era Autobiographical Texts“, *Russian Review*, nr. 60, iulie 2001, pp. 340-359.
33. Jochen Hellbeck, *Revolution on My Mind: Writing a Diary under Stalin*, Harvard University Press, Cambridge, 2006, pp. 13-14. Vezi de asemenea Igal Halfin, „Good and Evil in Communism“, in *Terror in My Soul: Communist Autobiographies on Trial*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003. Această identificare subiectivă a victimelor cu sistemul a fost foarte diferită în Germania nazistă, unde un autor de jurnal precum Victor Klemperer și-a menținut o luciditate ofensată. Vezi Victor Klemperer, *I Will Bear Witness: A Diary of Nazi Years, 1933-1941*, Random House, New York, 1998; *și I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1942-1945*, Random House, New York, 1999.
34. Ferenc Fehér, Agnes Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom, and Democracy*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, N.J., 1987, pp. 265-266.

35. Alvin W. Gouldner, *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*, Oxford University Press, New York, 1985, pp. 260-261.
36. Vezi cele două volume ale memoriilor lui Koestler: Arthur Koestler, *Arrow in the Blue*, Macmillan Collins, New York – Londra, 1952; și *The Invisible Writing: The Second Volume of an Autobiography: 1932-1940*, Macmillan, New York, 1954.
37. Tucker, *The Soviet Political Mind*, pp. 31, 36.
38. Cohen, *Bukharin*, p. 268.
39. Ivan Margolius, *Reflections of Prague: Journeys through the Twentieth Century,* Wiley, Londra, 2006, p. 153.
40. *Ibidem*, p. 193.
41. *Ibidem*, pp. 220-221.
42. *Ibidem*, pp. 226-227. Vezi de asemenea Eugen Loebl, *My Mind on Trial*, Harcourt Brace Jovanich, New York – Londra, 1976.
43. Branko Lazitch în colaborare cu Milorad M. Drachkovitch, *Biographical Dictionary of the Comintern*, Hoover Institution Press, Stanford, California, 1986, p. 135.
44. Jorge Semprun, *Communism in Spain in the Franco Era: The Autobiography of Federico Sánchez*, Harvester Press, Brighton, 1979, pp. 3-22.
45. Din rațiuni de spațiu, nu pot stărui pe cât mi-aș dori în acest capitol asupra altor înscenări similare din Europa de Est. Doresc să subliniez că au existat cazuri în care acuzații (comuniști sau necomuniști) au rezistat torturii psihologice și fizice și au refuzat să susțină scenariile staliniste prin mărturiile lor. Záviš Kalandra, menționat într-unul din epigrafele acestui capitol, a fost un poet suprarealist ceh care a condamnat procesele-spectacol moscovite, s-a angajat în rezistența antifascistă și și-a petrecut anii de război în lagăre de concentrare. În 1950, a fost coinculpat, împreună cu politicianul democrat Milada Horáková, într-un proces spectaculos. Procesul a fost un eșec deoarece majoritatea acuzaților au înfruntat acuzarea. În pofida presiunilor internaționale, printre care și apelurile din partea unor Albert Einstein, Eleanor Roosevelt, Winston Churchill și André Breton, Kalandra, Horáková și alții au fost condamnați la moarte și spânzurați.
46. Cohen, *Bukharin*, p. 227.
47. Max Horkheimer, *Dawn and Decline*, Seabury Press, New York, 1978, p. 239.
48. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego – New York, 1978, p. 45.
49. Tucker, *The Soviet Political Mind*, pp. 40-41.
50. James G. Williams (ed.), *The Girard Reader*, Crossroad Publishing, New York, 1996, pp. 97-141. Același tip de mecanism poate fi identificat în procesul de imaginare a categoriilor „sabotor“ și „culac“ după 1929, în URSS.

51. Pentru însemnătatea acestei probleme în mentalitatea leninistă, vezi Martin Amis, *Koba the Dread: Laughter and the Twenty Million*, Hyperion, New York, 2002; Service, *Lenin*.
52. Cohen, *Bukharin*, p. 92.
53. *Ibidem*, p. 91.
54. Riegel îl parafrazează aici pe Emelian Iaroslavski, lider bolșevic și unul dintre cei mai de nădejde istorici de partid ai lui Stalin. Vezi Klaus-Georg Riegel, „Confessions of Sins within Virtuosi Communities“, in Brigitte Studer, Berthold Unfried, Irène Hermann (eds), *Parler de soi sous Staline: La construction identitaire dans le communism des années trente*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2002, p. 116.
55. Igal Halfin, *From Darkness to Light; Terror in My Soul: Communist Autobiographies on Trial*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003; *Intimate Enemies: Demonizing the Bolshevik Opposition, 1918-1928*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2007. Mecanismele descrise de Halfin sunt manifestări „locale“ ale unui fenomen mai general pe care S.N. Eisenstadt l-a definit ca „sacralizare ideologică a terorii revoluționare“, în a sa carte *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
56. Peter Haidu, „The Dialectics of Unspeakability: Language, Silence, and the Narratives of Desubjectification“, in Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation – Nazism and the „Final Solution“*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – Londra, 1992, p. 261.
57. Tucker, *The Soviet Political Mind*, pp. 68-69.
58. Philip Rahv, *Essays on Literature and Politics*, 1932-1972, Houghton Mifflin, Boston, 1978, p. 288.
59. Zbigniew Brzezinski, „The Pattern of Political Purges“, in *The Satellites in Eastern Europe*, număr special, *Annals of the American Academy of Political and Social Scienc*, vol. 317, mai 1958, pp. 79-87.
60. Vezi, spre exemplu, Stanislao G. Pugliese, *Bitter Spring: A Life of Ignazio Silone*, Farrar Straus and Giroux, New York, 2009.
61. A.J. Polan, *Lenin and the End of Politics*, University of California, Berkeley, 1984.
62. Archie Brown, *The Rise and Fall of Communism*, Bodley Head, Londra, 2009, p. 37.
63. Vezi comentariul lui Rees asupra lui Russell în Apor, Apor, Rees (eds), *The Sovietization of Eastern Europe*, pp. 9-10.
64. Jowitt, *New World Disorder*, pp. 250-262 [ed.rom.cit., pp. 302-317 – n.tr.].
65. Pentru o descriere detaliată a poziției „intelectualilor de partid“ în cadrul dezbaterilor generale cehoslovace asupra identității naționale în perioada postbelică, sub circumstanțele unei percepții larg răspândite

printre elite despre republica dintre războaie ca proiect statal compromis, vezi Bradley F. Adams, *The Struggle for the Soul of the Nation: Czech Culture and the Rise of Communism*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2004.

66. Catherine Epstein, *The Last Revolutionaries: German Communists and Their Century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.
67. Ivo Banac, *With Stalin against Tito: Cominformist Splits in Yugoslav Communism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1988, p. 29.
68. În timpul vizitei sale la Moscova via București din ianuarie 1948, Gheorghi Dimitrov s-a întâlnit cu vechiul prieten Petre Pandrea (cumnatul lui Pătrășcanu) și a discutat despre chestiuni legate de conflictul emergent dintre Tito și Stalin. Cei doi se știau încă de la începutul anilor ’30 din Berlin, acolo unde Pandrea studia dreptul, iar Dimitrov era activ în cadrul biroului cominternist pe Balcani. Vezi Petre Pandrea, *Memoriile mandarinului valah*, Albatros, București, 2000.
69. Brzezinski, *The Soviet Bloc*, p. 65.
70. Erica Wallach, *Light at Midnight*, Doubleday, New York, 1967, citată în Margolius, *Reflections of Prague*, p. 193. Un element personal: mama mea și Erica Wallach au fost prietene în timpul Războiului Civil spaniol, atunci când mama a lucrat ca asistentă sub supravegherea doctorului Glaser, tatăl Ericăi. După câte știu, în timpul anchetelor din 1951-1952 de la Comisia de Control a Partidului, în București, mama mea a fost chestionată despre legăturile cu Glaser-Slánský. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, ambii mei părinți au lucrat pentru secția românească a Radio Moscova, care era parte a departamentului balcanic subordonat Secției Est-Central Europene, condusă de Rudolf Slánský. Pentru procesele-spectacol și psihologia partizanilor, vezi Egon Balas, *Will to Freedom: A Perilous Journey through Fascism and Communism*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2000, p. 219.
71. Brzezinski, *The Soviet Bloc*, p. 52.
72. George H. Hodos, *Show Trials: Stalinist Purges in Eastern Europe, 1948-1954*, Praeger, New York, 1987, pp. 11-12.
73. William Korey, „The Origins and Development of Soviet Anti-Semitism: An Analysis“, *Slavic Review*, vol. 31, nr. 1, martie 1972, pp. 111-135. Un an mai târziu, Korey și-a transformat articolul într-o carte. William Korey, *The Soviet Cage: Anti-Semitism in Russia*, Viking, New York, 1973.
74. Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, Basic Books, New York, 2010, p. 336 [ed.rom.cit., p. 381 – n.tr.].
75. *Ibidem*, p. 335 [ed.rom.cit., pp. 378, 380 – n.tr.].
76. *Ibidem*, p. 345 [ed.rom.cit., p. 390 – n.tr.].
77. Sheila Fitzpatrick, *Tear Off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2005, p. 298.

78. Joshua Rubenstein, Vladimir P. Naumov (eds), *Stalin's Secret Pogrom: The Postwar Inquisition of the Jewish Anti-Fascist Committee*, New Haven, Connecticut – Londra, Yale University Press, 2001; Snyder, *Bloodlands*, pp. 339-377 [ed.rom.cit., pp. 383-425 – n.tr.].
79. Jonathan Brent, Vladimir Naumov, *Stalin's Last Crime: The Plot against the Jewish Doctors, 1948-1953*, HarperCollins, New York, 2003; și Louis Rapoport, *Stalin's War against the Jews: The Doctor's Plot and the Soviet Solution*, Free Press, New York, 1990.
80. Joshua Rubenstein, *Tangled Loyalties: The Life and Times of Ilya Ehrenburg*, Basic Books, New York, 1996.
81. Elaine Mackinnon, „Writing History for Stalin: Isaak Izrailevich Mints and the Istoriia grazhdanskoi voiny", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 6, nr. 1, iarna 2005, pp. 38-39.
82. „Cosmopolitismul fără rădăcini" a alternat cu o abia mascată versiune antisemită, și anume „cosmopolitismul de rudenie". Asupra fazelor antisemitismului de stat și public în Uniunea Sovietică și sub Stalin, vezi în special Zvi Gitelman, *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, New York, Schocken Books, 1988; și Weiner, *Making Sense of War*.
83. Vezi François Furet, *The Passing of an Illusion*, p. 558 [ed.rom.cit., p. 500 – n.tr.].
84. Snyder, *Bloodlands*, pp. 334-335 [ed.rom.cit., p. 400 – n.tr.].
85. Merker nu era de origine iudaică, dar alte personaje importante ale Stasi (și NKVD) asociate acestui proces erau Lex Ende, Leo Bauer și Bruno Goldhammer. Vezi Dorothy Miller, „The Death of a ‚Former Enemy of the Working Class' – Paul Merker", *Radio Free Europe Research/Communist Area*, GDR/15, 14 mai 1969.
86. Paul Merker a locuit în Mexico City între 1942 și 1945 și prin articolele sale din *Freies Deutschland* a fost singurul membru al Politburo-ului KPD (Partidul Comunist German) care a insistat asupra rolului central al antisemitismului în Germania nazistă și asupra statutului special al evreilor printre victimele lui Hitler. Aceasta era în contrast puternic cu scrierile și pozițiile publice ale lui Walter Ulbricht asupra fascismului, a crimelor de război ale Germaniei și a responsabilității colective. Mai mult, după 1948, Merker s-a dezis în mod clar de politica sovietică de refuzare a statutului special și recompenselor pentru evreii victime ale lui Hitler. Pentru o lucrare decisivă asupra cazului lui Paul Merker, vezi Jeffrey Herf, „East German Communists and the Jewish Question: The Case of Paul Merker", *Journal of Contemporary History*, vol. 29, nr. 4, octombrie 1994, pp. 627-661; dar și Jeffrey Herf, *Divided Memory: The Nazi Past in the Two Germanies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1997; și Jeffrey Herf, „The Emergence and Legacies of Divided Memory: Germany and the Holocaust after 1945", in Jan-Werner Müller (ed.), *Memory and Power in*

Postwar Europe: Studies in the Presence of the Past, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 184-205.

87. Pentru o explicație detaliată a luptelor pentru putere în anii 1930 și 1940, vezi „A Messianic Sect: The Underground Romanian Communist Party, 1921-1944", în cartea mea, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*, University of California Press, Berkeley, 2003 [ed.rom.cit., pp. 61-106 – n.tr.].
88. Franz Borkenau, *World Communism: A History of the Communist International*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1962, p. 178.
89. Pentru detalii asupra acestei interpretări a evenimentelor, vezi Robert Levy, *Ana Pauker: The Rise and Fall of a Jewish Communist*, University of California Press, Berkeley, 2001 [*Gloria și decăderea Anei Pauker*, trad. de Ioana Gagea și Cristina Pupeză, Editura Polirom, Iași, 2002 – n.tr.]. Pentru o critică, vezi Pavel Câmpeanu, *Ceaușescu. Anii numărătorii inverse*, Editura Polirom, Iași, 2002.
90. „Note Regarding the Conversation of I.V. Stalin with Gh. Gheorghiu-Dej and A. Pauker on the Situation within the RCP and the State of Affairs in Romania in Connection with the Peace Treaty", nr. 191, 2 februarie 1947, in Galin P. Muraschko, Albina F. Noskowa, Tatiana V. Volokitina (eds), *Vostochnaia Evropa v dokumentakh arkhivov*, 1944-1953, Moscova, 1997, vol. 1, pp. 564-565. Vezi totodată „Stenograma ședinței Biroului Politic al CC al PMR din 29 noiembrie 1961", pp. 14-16.
91. Pentru o prezentare detaliată a rolului lui Leonte Răutu în politicile de putere ale comunismului românesc, vezi Vladimir Tismăneanu, Cristian Vasile, *Perfectul acrobat: Leonte Răutu, măștile răului*, Editura Humanitas, București, 2008.
92. Acest articol a fost publicat atât în revista oficială a Comitetului Central, *Lupta de clasă*, nr. 4, octombrie 1949, cât și ca broșură la editura R.W.P., în 1949.
93. Vladimir Tismăneanu și Cristian Vasile, *Perfectul acrobat*, p. 224.
94. Teresa Toránska, *„Them": Stalin's Polish Puppets*, Harper&Row, New York, 1987, p. 354. În scrierile sale, Marci Shore a furnizat o caracterizare excelentă a lui Jakub Berman, detaliindu-i cariera de la rolul său în istoria întunecoasă a comunismului polonez interbelic și relația sa cu Moscova în timpul Marii Terori și al celui de-al Doilea Război Mondial, până la implicarea sa în procesul de epurare a lui Gomułka la începutul anilor '50, până la părăsirea, în 1957, a Partidului Uniunii Muncitorești Poloneze și pensionarea, în 1969. O altă chestiune care necesită o lămurire este dacă rolul proeminent al lui Berman în epurările staliniste a prevenit duplicarea procesului *de tip Slánský* în Polonia. Vezi Marci Shore, „Children of the Revolution: Communism, Zionism, and the Berman Brothers", *Jewish Social Studies*, n.s., vol. 10, nr. 3, primăvara-vară 2004, pp. 23-86; și Marci Shore, *Caviar and Ashes: A Warsaw Generation's Life and Death in Marxism, 1918-1968*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2006.

95. Fitzpatrick, *Tear Off the Masks*, p. 50.
96. Erik van Ree, „Heroes and Merchants: Stalin's Understanding of National Character“, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian Histor*, vol. 8, nr. 1, iarna 200, p. 57.
97. Fitzpatrick, *Tear Off the Masks*, p. 293.
98. Snyder, *Bloodlands*, pp. 376, 371 [ed.rom.cit., pp. 418-419 – n.tr.].
99. Vezi Vladimir Tismăneanu, „The Ambiguity of Romanian Communism“, *Telos*, nr. 60, vara 1984, pp. 65-79; și „Ceaușescu's Socialism“, *Problems of Communis*, ianuarie-februarie 1985, pp. 50-66. Vezi de asemenea Vladimir Tismăneanu, *Fantoma lui Gheorghiu-Dej*, Editura Humanitas, București, 2008. Volumul conține câteva studii asupra relației dintre comunism și naționalism pe care le-am publicat la sfârșitul anilor '80. Pentru o definiție a stalinismului național, vezi Tismăneanu, *Stalinism pentru eternitate*, ed.rom.cit., p. 57. Pentru o discuție comparativă asupra aplicabilității stalinismului național în cazurile României, Albaniei, Poloniei, Bulgariei sau RDG-ului, vezi Vladimir Tismăneanu, „What Was National Stalinism?“, in Dan Stone (ed.), *The Oxford Handbook of Postwar European History*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
100. Snyder, *Bloodlands*, p. 376 [ed.rom.cit., p. 424 – n.tr.].
101. Examinez antisemitismul ca mitologie politică în *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998, paperback 2009 [*Fantasmele salvării: democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, trad. Magda Teodorescu, Editura Polirom, Iași, 1999 – n.tr.].
102. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 2, *The Golden Age*, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 85.
103. Nicolas Werth, „Strategies of Violence in the Stalinist USSR“, in Henry Rousso (ed.), *Stalinism and Nazism: History and Memory Compared*, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra, 2004, pp. 73-95.

CAPITOLUL 3
Secolul lui Lenin

1. Aici ne putem reaminti cele două epigrafe pe care Raymond Aron le-a ales pentru *L'opium des intellectuels*, devastatoarea sa operă de demistificare (din 1955) a dialecticii existențialiste a lui Jean-Paul Sartre. El îl cita pe Marx: „Religia este suspinul creaturii copleșite de nešansă, sentimentul unei lumi crude și spiritul condițiilor inumane. Este opiumul poporului.“ Apoi, ca răspuns contrapunctual, Aron a folosit un citat din Simone Weil: „Marxismul este fără îndoială o religie, în cel mai slab sens al cuvântului. Ca orice formă inferioară de viață religioasă a fost folosită încontinuu, pentru a împrumuta expresia nimerită a lui Marx însuși, ca opiu pentru popor.“ Vezi Raymond Aron, *The Opium of the*

Intellectuals, introducere de Harvey C. Mansfield, Transaction, New Brunswick, N.J., 2001, p. vii. Vezi, de asemenea, Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*, University of California Press, Berkeley, 1992.

2. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, Harper and Row, New York, 1961, p. xv.
3. Vezi David Ingersoll, Richard Mathews, Andrew Davison, *The Philosophical Roots of Modern Ideology: Liberalism, Conservatism, Marxism, Fascism, Nazism, Islamism*, Sloan/Prentice Hall, Cornwall-on-Hudson, N.Y., 2010.
4. Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich*, Penguin Books, Londra, 2003, p. 397.
5. *Ibidem*, p. 455.
6. Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888-1938*, Oxford University Press, New York – Wildwood House, 1973, p. 46.
7. *Ibidem*, p. 301. Lev Troțki a exprimat lucruri similare în timpul și după Revoluția din Octombrie. Vezi Leon Trotsky, *Terrorism and Communism, A Reply to Karl Kautsky*, cu o prefață de Slavoj Žižek, Verso, Londra, 2007.
8. Igal Halfin, *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia*, Pennsylvania, Pittsburgh, 2000, p. 48.
9. Vezi Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995.
10. Vezi capitolul 3 din *Manifestul comunist*, în Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 3rd ed., Norton, New York, 1972, pp. 491-499 [ed.rom.cit., pp. 31-38 – n.tr.].
11. Friedrich Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Foreign Language Publishing House, Moscova, 1959, pp. 385-386.
12. Vezi Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, New York, 1985; Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 2, *The Golden Age*, Oxford University Press, Oxford, 1978, pp. 934-962.
13. Eugen Weber, „Revolution? Counterrevolution? What Revolution?", *Journal of Contemporary History*, vol. 9, nr. 2, aprilie 1974, p. 23. Weber utilizează o formulă memorabilă pentru acest proiect de revoluție modernă: „Libertate, Egalitate, Fraternitate sau Moarte".
14. Raymond Aron, *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness to the Twentieth Century*, introducere de Tony Judt, Basic Books, New York, 2002, p. 203.
15. Pentru eforturile neîntrerupte de reîntoarcere la un așa-zis leninism originar, vezi Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek (eds), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, Duke University Press, Durham, N.C. – Londra, 2007.

16. Waldemar Gurian, citat în Michael Burleigh, „Political Religion and Social Evil", *Totalitarian Movements and Political Religion*, vol. 3, nr. 2, 2002, p. 3.
17. Vezi Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, Verso, Londra, 2001, p. 116.
18. Vezi, în acest sens, Bertram Wolfe, „Leninism", in Milorad M. Drachkovitch (ed.), *Marxism in the Modern World*, Stanford University Press, Stanford, California, 1965, pp. 47-89.
19. Vezi Michael Charlton, *Footsteps from the Finland Station: Five Landmarks in the Collapse of Communism*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J. – Londra, 1992; Martin Malia, *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917-1991*, Free Press, New York, 1994; David Priestland, *The Red Flag: A History of Communism*, Grove Press, New York, 2009.
20. Vezi Walicki, *Marxism*, pp. 269-397.
21. Mikhail Heller, Aleksandr M. Nekrich, *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, Summit Books, New York, 1986.
22. Lefort citat în Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2005, p. 293.
23. Vezi cartea mea *Fantasmele salvării...*, ed.rom.cit.
24. Harry Kreisler, „The Individual, Charisma, and the Leninist Extinction", in *A Conversation with Ken Jowitt*, Institute of International Studies, Berkeley, 2000.
25. Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 49 [ed.rom.cit., p. 70 – n.tr.].
26. Vezi citările despre Lenin și teroare în excelenta antologie a lui Kostas Papaioannou, *Marx et les marxistes*, Gallimard, Paris, 2001, 314.
27. Vezi Arthur Koestler, *Darkness at Noon*, 1st ed., trans. Daphne Hardy, New York, Bantam Books, 1968 (1941); John V. Fleming, *The Anti-Communist Manifestos: Four Books That Shaped the Cold War*, Norton, New York, 2009) pp. 21-96; Michael Scammell, *Koestler: The Literary and Political Odyssey of a Twentieth-Century Skeptic*, Random House, New York, 2009.
28. *Întuneric la amiază* a apărut în franceză, cu mare succes la public, în primii ani ai Războiului Rece, având titlul *Le zéro et l'infini*.
29. Sergey Nechaev, *The Revolutionary Catechism*, in Franco Venturi, *The Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, introducere de Isaiah Berlin, Knopf, New York, 1960, pp. 365-366. Vezi de asemenea James H. Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith*, Basic Books, New York, 1980; și Semen (Semyon) Frank, „The Ethic of Nihilism:

A Characterization of the Russian Intelligentsia's Moral Outlook", in Nikolai Berdyaev *et al.*, *Vekhi* (*Landmarks*), M.E. Sharpe, Armonk, N.J., 1994, pp. 131-155.

30. Citat în Michael Burleigh, *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics from the Great War to the War on Terror*, HarperCollins, New York, 2007, p. 82.
31. Pyatakov citat în Walicki, *Marxism*, p. 461.
32. Steven Lukes, „On the Moral Blindness of Communism", *Human Rights Review*, vol. 2, nr. 2, ianuarie-martie 2001, p. 120.
33. *Ibidem*, p. 121.
34. *Ibidem*, p. 123.
35. Martin Amis, *Koba the Dread: Laughter and the Twenty Million*, Hyperion, New York, 2002, p. 90.
36. Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillian, Londra – New York, 2007, p. 171.
37. Mikhail Gorbachev, Zdeněk Mlynář, *Conversations with Gorbachev: On Perestroika, the Prague Spring*, ediție îngrijită de George Shriver, cuvânt înainte de Archie Brown și Mihail Gorbaciov, Columbia University Press, New York, 2002.
38. Jowitt, *New World Disorder*, p. 10 [ed.rom.cit., p. 25 – n.tr.].
39. A.J. Polan, *Lenin and the End of Politics*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 73.
40. Elena Bonner, „The Remains of Totalitarianism", *New York Review of Books*, 8 martie 2001, p. 4.
41. *Ibidem*, p. 5.
42. Alain Besançon, *The Rise of the Gulag: The Intellectual Origins of Leninism*, Continuum, New York, 1981 [*Originile intelectuale ale leninismului*, trad. de Lucreția Vacar, Editura Humanitas, București, 1993, ediția a II-a 2007 – n.tr.]; Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of theRevolution: Ideological Polarization in the Twentieth Century*, Transaction, New Brunswick, N.J., 1991; Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and French Revolution*, Metropolitan Books, New York, 2006.
43. John Maynard Keynes, citat în Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, p. 155.
44. Burleigh, *Sacred Causes*, p. 76.
45. Kołakowski, *Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown*, trans. P.S. Falla, New York, W.W. Norton, 2005, pp. 343-344. Referirile ulterioare la *Principalele curente* se raportează la această ediție.
46. Halfin, *From Darkness to Light*, p. 37.
47. Pentru întregul argument, vezi Erik van Ree, „Stalin's Organic Theory of the Party", *Russian Revie*, vol. 52, nr. 1, ianuarie 1993, pp. 43-57.

48. Erik van Ree, „Stalin as a Marxist Philosopher“, *Studies in East European Thought*, nr. 52, 2000, p. 294.
49. *Ibidem*, p. 271. Parafrazez de asemenea descrierea realizată de Isaak Steinberg asupra atmosferei imediat de după revoluția bolșevică: „Toate aspectele existenței – sociale, economice, politice, spirituale, morale, familiale – au fost deschise modelării intenționate de către mâinile oamenilor.“ Steinberg a fost un socialist revoluționar de stânga care pentru o perioadă scurtă de timp a fost primul comisar sovietic pe justiție; a demisionat însă în semn de protest față de violența extremă bolșevică și, în 1923, s-a exilat în Germania. După ascensiunea la putere a naziștilor, el s-a refugiat la Londra. În timpul războiului a fost o figură centrală în planurile de relocare a refugiaților evrei. Vezi Richard Stites, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1989, p. 39.
50. Pentru mentalitatea militanților iluminați de tip bolșevic, vezi Eric Hoffer, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, Harper & Row, New York, 1966; contribuția lui Arthur Koestler în Richard H. Crossman (ed.), *The God That Failed*, New York, Columbia University Press, 2001, pp. 15-75 [*Zeul care a dat greș*, trad. de Cornelia Macsiniuc, Editura Humanitas, București, 2012, pp. 61-124 – n.tr.].
51. Rosa Luxemburg, „The Russian Revolution“, in Mary-Alice Waters (ed.), *Rosa Luxemburg Speaks*, Pathfinder, New York – Londra, 1997, p. 370.
52. *Ibidem*, p. 387.
53 Cohen, *Bukharin*, p. 133.
54. *Ibidem*, p. 172.
55. *Ibidem*, p. 269.
56. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, p. 491.
57. *Ibidem*, pp. 473-474.
58. Kołakowski, *Main Currents*, pp. 620-639.
59. Vezi „Proletarians and Communists“, *The Manifesto*, in Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, pp. 483-491 [ed.rom.cit., pp. 25-31 – n.tr.].
60. Vezi Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1966, p. 211 [*Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, *Epoca marilor profeți: Hegel și Marx*, trad. D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, ediția a II-a, 2005 – n.tr.].
61. François Furet, *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century*, trans. Deborah Furet, University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 143 [ed.rom.cit., p. 156 – n.tr.].
62. Paul Berman, *Terror and Liberalism*, Norton, New York, 2003.
63. Konrad Jarausch, Michael Geyer, *Shattered Past: Reconstructing German Histories*, Princeton University Press, Princeton, N.J. – Oxford, 2003, p. 165.

64. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Knopf, New York, 1991, pp. 91-174.
65. George Mosse, *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism*, H. Fertig, New York, 1999.
66. Roger Griffin, *The Nature of Fascism*, Routledge, Londra – New York, 1993, p. 235.
67. R.J.B. Bosworth, *Mussolini's Italy: Life under the Fascist Dictatorship 1915-1945*, Penguin Books, Londra, 2005, p. 130.
68. Emilio Gentile, Robert Mallett, „The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, nr. 1, 2000, p. 36.
69. Alberto Toscano, *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Verso, Londra – New York, 2010. Lărgesc aici analiza lui Priestland asupra a ceea ce el numește „bolșevism resurecțional". Vezi David Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization: Ideas, Power, and Terror in Inter-War Russia*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007, p. 39.
70. Gentile, *The Sacralization of Politics*, p. 55.
71. Evans, *The Coming of the Third Reich*, p. 460.
72. E.A. Rees, *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism*, Palgrave MacMillan, New York, 2004, pp. 74, 235-236.
73. T.H. Rigby, „Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organisational Systems", in T.H. Rigby, F. Fehér (eds), *Political Legitimation in Communist States*, Palgrave Macmillan, Londra, 1982, p. 5.
74. Gentile, Mallett, „The Sacralisation of Politics", p. 46.
75. Mann își duce argumentul și mai departe prin identificarea a două subtipologii în cadrul acestei categorii politice: „Una, mobilizată prin ideologia de clasă revoluționară, ilustrată prin regimul stalinist" și „o alta, de ceea ce voi numi o ideologie revoluționară «național-etatistă», ilustrată de nazism". Michael Mann, „Contradictions of Continuous Revolution", in Ian Kershaw, Moshe Lewin (eds), *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, Cambridge University Press, New York, 1997, p. 136. Vezi lucrarea sa, *Fascists*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2004.
76. David D. Roberts, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics*, Routledge, New York – Londra, 2006, p. 270.
77. Vezi Boris Souvarine, *Staline: Aperçu historique de bolshévisme*, Éditions Champ Libre, Paris, 1977; Ian Kershaw, *Hitler 1936-1945: Nemesis*, Norton, New York, 2000; Robert Service, *Stalin: A Biography*, Belknap Press, Cambridge, 2004; și Yuri Felschtinsky, *Lenin and His Comrades*, Enigma Books, New York, 2010.
78. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3, *The Breakdown*, Oxford University Press, Oxford, 1978, p. 90.

79. Berman, *Terror and Liberalism*, p. 50.
80. Peter Ehlen, „Communist Faith and World-Explanatory Doctrine: A Philosophical analysis", in Hans Maier, Michael Schäfer (eds), *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 2, *Concepts for the Comparison of Dictatorships*, Routledge, New York, 2007, p. 134.
81. Hans Maier, „Political Religions and Their Images: Soviet Communism, Italian Fascism and German National Socialism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 7, nr. 3, septembrie 2006, p. 269.
82. Graeme Gill, *The Origins of the Stalinist Political System*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2002, p. 242.
83. Ana Krylova, „Beyond the Spontaneity-Consciousness Paradigm: 'Class Instinct' as a Promising Category of Historical Analysis", *Slavic Review*, vol. 62, nr. 1, primăvara 2003, pp. 18-19. David Priestland aduce un argument similar atunci când identifică două versiuni bolșevice de înțelegere a „clasei": una neotradiționalistă, „ca origine de clasă", care permite consolidarea birocrației produsă de promovarea (*vidvizhenie*) de masă; și una resurecțională, „ca mentalitate de clasă și cultură", care pune accentul pe noțiunea de *vospetanie*, ce se poate întoarce împotriva „noii clase". Vezi Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization*, p. 415.
84. Citat în David McLellan, *Marxism after Marx*, ed. a IV-a, Palgrave Macmillan, New York, 2007, p. 98.
85. Jowitt, *New World Disorder*, pp. 25-27 [ed.rom.cit., p. 45 – n.tr.].
86. Rees, *Political Thought from Machiavelli to Stalin*, p. 115.
87. Rees îi numește pe N.A. Speshnev, N.P. Ogarev, P.G. Zaichnevskii, M. Bakunin, P. N. Tkacev, și S.G. Neceaev drept părinții fondatori ai „machiavelismului revoluționar". Asupra relației dintre tradiția rusă a gândirii politice radicale și Lenin, vezi de asemenea Tibor Szamuely, *The Russian Tradition*, ed. Robert Conquest, Fontana, Londra, 1974; și Adam Ulam, *In the Name of the People: Prophets and Conspirators in Prerevolutionary Russia*, Viking Press, New York, 1977.
88. Robert Mayer, „Lenin and the Jacobin Identity in Russia", *Studies in East European Thought*, nr. 51, 1999, pp. 127-154. De asemenea, vezi Mayer, „Lenin, the Proletariat, and the Legitimation of Dictatorship", *Journal of Political Ideologies*, nr. 2, februarie 1997, pp. 99-115; și „Plekhanov, Lenin and Working-Class Consciousness", *Studies in East European Thought*, nr. 49, septembrie 1997, pp. 159-185.
89. Vezi Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, ed. Slavoj Žiže, Verso, New York, 2007.
90. Asupra conceptului leninist de dictatură a proletariatului, vezi Kołakowski, *Main Currents*, pp. 744-749.
91. Luxemburg, „The Russian Revolution", p. 391.
92. Hannah Arendt, „Nightmare and Flight", in *Essays in Understanding*, 1930-1954, ed. Jerome Kern, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, p. 134.

93. Daniel Chirot, „What Was Communism All About?“ (recenzie asupra *Cărții Negre a comunismului*), *East European Politics and Societies*, vol. 14, nr. 3, toamna 2000, pp. 665-675.
94. Polan, *Lenin and the End of Politics*.
95. Peter Holquist, „'Information is the Alpha and Omega of Our Work': Bolshevik Surveillance in its Pan-European Perspective“, *Journal of Modern History*, vol. 69, nr. 3, 1997, pp. 415-450.
96. Îl parafrazez pe Roberts, *The Totalitarian Experiment*, p. 415.
97. Klaus-Georg Riegel, „Marxism-Leninism as a Political Religion“, in *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nr. 1, iunie 2005, p. 98.
98. Martin Malia, *The Soviet Tragedy*, Free Press, New York,1994; Richard Pipes, *The Russian Revolution*, Vintage, New York, 1990.
99. Citat de John Patrick Diggins, *Max Weber: Politics and the Spirit of Tragedy*, Basic Books, New York, 1996, p. 239.
100. *Ibidem*, p. 230.
101. Slavoj Žižek, „Introduction between the Two Revolutions“, in *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*, Verso, Londra, 2002, p. 6.
102. Aleksandr Iakovlev, *A Century of Violence in Soviet Russia*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2002; vezi de asemenea recenzia mea la cartea lui Iakovlev, „Apostate Apparatchik“, *Times Literary Supplement*, 21 februarie 2003, p. 26; și Paul Hollander, *The End of Commitment: Intellectuals, Revolutionaries, and Political Morality*, Ivan R. Dee, Chicago, 2006.
103. Isaac Deutscher, „Marxism and Primitive Magic“, in Tariq Ali (ed.), *The Stalinist Legacy: Its Impact on Twentieth Century World Politics*, Penguin Books, Harmondsworth, 1984, pp. 11-14.
104. Vezi interviul lui Robert C. Tucker cu George Urban în G.R. Urban (ed.), *Stalinism – Its Impact on Russia and the World*, Maurice Temple Smith, Londra, 1982, pp. 151, 170.
105. Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 2001, p. 341.
106. Sheila Fitzpatrick, „Ascribing Class: The Construction of Social Identity in Soviet Russia“, in Sheila Fitzpatrick (eds), *Stalinism – New Directions*, Routledge, Londra – New York, 2000, pp. 20-47.
107. Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization*, p. 249.
108. Erik van Ree, „Stalin as Marxist: The Western Roots of Stalin's Russification of Marxism“, in Sarah Davies, James Harris (eds), *Stalin: A New History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 172.
109. Roberts, *The Totalitarian Experiment*, p. 231.
110. În Italia lui Mussolini, Carta de Lavoro, carta din 1927 care a formulat programul de modernizare al regimului, a utilizat o caracterizare izbitor

de asemănătoare a comunității pe calea construirii statului revoluționar: „Națiunea italiană este un organism având un scop, viață și mijloace de acțiune superioare celor ale oricăror indivizi sau grupuri care o compun. Este o unitate morală, politică și economică care înfăptuiește integral Statul Fascist." Această cartă a fost gândită în special de Italo Balbo. Vezi Bosworth, *Mussolini's Italy*, p. 227.

111. David Brandenberger, „Stalin as Symbol: A Case Study of the Personality Cult and Its Construction", in Davies, Harris (eds), *Stalin*, p. 250. Pentru discuția sa asupra bolșevismului național, vezi David Brandenberger, *National Bolshevism: Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931-1956*, Cambridge, Massachusetts – Londra, Harvard University Press, 2002.
112. Gill, *The Origins*, pp. 242-245.
113. Ambele citate din Stalin sunt de aflat în Ethan Pollock, „Stalin as the Coryphaeus of Science: Ideology and Knowledge in the Post-War Years", in Davies, Harris (eds), *Stalin*, pp. 283, 280.
114. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Merlin Press, Londra, 1971, p. 51.
115. *Lenin and the Twentieth Century: A Bertram D. Wolfe Retrospective*, alcătuită și cu o introducere de Lennard D. Gerson, prefață de Alain Besançon, Hoover Institution Press, Stanford, California, 1984, p. 86.
116. Dick Howard, *The Specter of Democracy*, Columbia University Press, New York, 2002, p. 19.
117. Vezi interviul lui Leszek Kołakowski în Urban (ed.), *Stalinism*, p. 250.
118. Roger Griffin, „Introduction: God's Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 5, nr. 3, iarna 2004, pp. 291-325.
119. Kołakowski, *Main Currents*, pp. 989-1032, 1124-1147; fostul ideolog-șef al lui Gorbaciov, Aleksandr Iakovlev, scrie despre acest lucru în a sa întru câtva vehementă contribuție la Stéphane Courtois *et al.* (eds), *Du passé nous faisons table rase!*, ed.cit., pp. 173-210.
120. Katerina Clark, *Petersburg: Crucible of Cultural Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, p. 2.
121. Tucker susține că „mentalitatea revoluționară rusă nu a întâmpinat nici o dificultate în a se adapta pe sine la marxism, sau marxismul la sine. Parte din explicație stă în faptul că această mentalitate a fost, chiar și în zilele pre-marxismului, ostilă capitalismului. […] Dar principala circumstanță favorabilă a fost […] faptul că războiul dintre clasă și clasă trebuia să fie decis în ultimă instanță prin răsturnarea *statului* existent. Mai mult, doctrina lui a apelat la trăsătura anarhistă din mentalitatea revoluționară rusă, de vreme ce a preconizat dispariția treptată a guvernării după revoluția proletară. Prin urmare, a fost perfect posibil pentru un revoluționar rus, al cărui minte era obsedată de imaginea unei Rusii duale, să devină marxist și să continue în acea

calitate tradiția revoluționară indigenă a războiului împotriva Rusiei oficiale. [...] El poate vorbi ca un marxist în vreme ce gândește și simte ca un revoluționar rus." Robert C. Tucker, *The Soviet Political Mind: Stalinism and Post-Stalin Change*, ediție revizuită, W.W. Norton, New York, 1971, pp. 130-131.

122. Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 172.
123. Steven G. Marks, *How Russia Shaped the Modern World: From Art to Anti-Semitism, Ballet to Bolshevism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2003.
124. Alexander Solzhenitsyn *et al.*, *From Under the Rubble*, introducere de Max Hayward, Regnery Gateway, Washington D.C., 1981.
125. Lars T. Lih, „How a Founding Document Was Found, or One Hundred Years of Lenin's What Is to Be Done?", *Kriitika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 4, nr. 1, iarna 2003, pp. 5-49.
126. Halfin, *From Darkness to Light*, p. 14.
127. Klaus-Georg Riegel, „Communities of Virtuosi: An Interpretation of the Stalinist Criticism and Self-Criticism in the Perspective of Max Weber's Sociology of Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 1, nr. 3, iarna 2000, pp. 16-42.
128. Halfin, *From Darkness to Light*, pp. 156-157.
129. *Ibidem*, p. 84.
130. Earnest Tuveson citat în *Ibidem*, p. 47.
131. *Ibidem*, p. 115.
132. A existat o distincție importantă între Marx și Lenin pe acest subiect. Pentru Marx, eliberarea proletariatului trebuia să fie „opera proletarilor înșiși". Două linii de gândire s-au ciocnit pe această chestiune, ducând la unele dintre cele mai aprigi dezbateri în cadrul partidelor și mișcărilor radicale de stânga ale secolului XX.
133. Maiakovski a scris aceste rânduri în poemul său „Vladimir Ilici Lenin", în Vladimir Mayakovsky, *Moia revoluția*, Sovremennik Publishers, Moscova, 1974.
134. Bolșevismul și național-socialismul au împărtășit fascinația pentru o revoluție antropologică. Mussolini a fost de asemenea dedicat creării unui nou Om Fascist și la fel a fost și căpitanul Gărzii de Fier românești, Corneliu Zelea Codreanu.
135. Astrid Hadin, „Stalinism as a Civilization: New Perspectives on Communist Regimes", *Political Studies Review*, nr. 2, 2004, pp. 166-184.
136. Pentru o discuție despre mit *versus* ideologie în legătură cu marxism-leninismul, vezi Carol Barner-Barry, Cynthia Hody, „Soviet Marxism-Leninism as Mythology", *Political Psychology*, vol. 15, nr. 4, decembrie 1994, pp. 609-630.
137. Ehlen, „Communist Faith and World-Explanatory Doctrine", in Maier, Schäfer (eds), *Totalitarianism*, p. 129.
138. Vezi comentariile lui A. James Gregor asupra scrierilor naționaliste, mistice, ale unor Serghei Kurginian și Alexandr Prohanov, precum și

influența acestora asupra lui Ziuganov, manifestată în special în *Declarația către Popor*, manifestul stalinism-fascismului rus. Vezi A. James Gregor, *The Faces of Janus: Marxism and Fascism in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2000, pp. 144-155; și *Marxism, Fascism, and Totalitarianism: Chapters in the Intellectual History of Radicalism*, Stanford University Press, Stanford, California, 2009.

139. Nikolai Chernyshevsky, *What Is to be Done?*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. – Londra, 1989.
140. În afară de contribuțiile lui Jowitt, vezi Tucker, *The Soviet Political Mind*; și Robert Conquest, *Reflections on a Ravaged Century*, Norton, New York, 2000.
141. Luxemburg, „The Russian Revolution", p. 375.
142. Beryl Williams, *Lenin*, Logman Publishing Group, Harlow, 1999, p. 73.
143. Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship: The Origins, Structure,and Effects of National Socialism*, traducere de Jean Steinberg, cu o introducere de Peter Gay, Praeger Publishers, New York – Washington, 1970, p. 152.
144. Gabriel Almond, *The Appeals of Communism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1954; Burleigh, *Sacred Causes*, în special capitolul „The Totalitarian Political Religions", pp. 38-122.
145. Bert Hoppe, „Iron Revolutionaries and Salon Socialists: Bolsheviks and German Communists in the 1920s and 1930s", in *Fascination and Enmity: Russia and Germany as Entangled Histories, 1914-1945*, număr special, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 10, nr. 3, vara 2009, p. 509.
146. Hoffer, *The True Believer*.
147. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York, 1976, p. 315.
148. Pentru o excelentă analiză a scrierilor lui Lefort, vezi Howard, *The Specter*, pp. 71-82.
149. Claude Lefort, *La complication: Retour sur le communisme*, Fayard, Paris, 1999.
150. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, pp. 285-286.
151. Lefort, *La complication*, p. 47.
152. Robert C. Tucker, „Lenin's Bolshevism as a Culture in the Making", in Abbott Gleason, Peter Kenez, Richard Stites (eds), *Bolshevik Culture: Experiment and Order in the Bolshevik Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, pp. 26-27.
153. S-ar putea indica o întreagă tradiție intelectuală și mă gândesc aici la autori precum Cornelius Castoriadis și, mult mai timpuriu, Gheorghi Plehanov, Yuli Martov, Pavel Akselrod, Emma Goldman, Rosa Luxemburg,

Karl Kautsky, Anton Pannekoek, Ruth Fischer, Boris Souvarine, Milovan Djilas, Agnes Heller și Leszek Kołakowski.
154. Lefort, *The Political Forms*, p. 297.
155. Hitler citat în Bracher, *The German Dictatorship*, p. 250.
156. Maier, „Political Religions and their Images“, p. 274.
157. Peter Holquist, „New Terrains and New Chronologies: The Interwar Period through the Lens of Population Politics“, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 4, nr. I, iarna 2003, pp. 171-172.
158. Sigrid Meuschel, „The Institutional Frame: Totalitarianism, Extermination and the State“, in Helmut Dubiel, Gabriel Motzkin (eds), *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, Frank Cass, Portland, Oregon, 2003, pp. 115-116.
159. Bosworth, *Mussolini*, p. 235.
160. Gorlizki, Mommsen, „The Political (Dis)Orders of Stalinism and National Socialism“, in Geyer, Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism*, p. 86.
161. Michael Burleigh, „Political Religion and Social Evil“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 3, nr. 2, toamna 2002, pp. 1-2.

CAPITOLUL 4
Dialectica dezvrăjirii

1. Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1992, p. 10, n. 17 [ed.rom.cit., p. 25, n. 17 – n.tr.].
2. Vezi Benito Mussolini, „The Doctrine of Fascism“, in Carl Cohen (ed.), *Communism, Fascism, and Democracy*, ed. a III-a, Random House, New York, 1972, pp. 328-339.
3. Vezi Ian Kershaw, *Hitler 1936-1945: Nemesis*, Norton, New York – Londra, 2000, mai ales „Luck of the Devil“, pp. 655-684. Merită citată aici observația lui Kershaw despre norocul extraordinar al lui Hitler de a supraviețui tentativei de asasinat puse la cale de contele Stauffenberg și părtașii săi: „În fapt, ca de atâtea ori în viața sa, nu a fost Providența cea care l-a salvat, ci norocul: *norocul diavolului*“ [sublinierea îmi aparține] (p. 584).
4. Pentru Zubok, „copiii lui Jivago“ se referă la o generație de intelectuali greu încercați de anii de război, violență și suferință: „Cadrele educate pregătite pentru serviciul stalinist s-au dovedit a fi un trib vibrant și complex, cu o curiozitate intelectuală, porniri artistice și pasiune pentru cultura înaltă. Ei s-au identificat nu doar cu colectivitatea sovietică, ci și cu individualismul umanist.“ Vladislav Zubok, *Zhivago's Children: The Last Russian Intelligentsia*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, pp. 356, 361 și 21.

5. Agnes Heller, Ferenc Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction, New Brunswick, N.J. – Londra, 1991, p. 113.
6. Vezi Vladimir Tismaneanu, „Critical Marxism and Eastern Europe", *Praxis International*, vol. 3, nr. 3, octombrie 1983, pp. 235-247; *The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe: The Poverty of Utopia*, Routledge, Londra – New York, 1988; „The Neo-Leninist Temptation: Gorbachevism and the Party Intelligentsia", in Alfred J. Rieber, Alvin Z. Rubinstein (eds), *Perestroika at the Crossroads*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1991, pp. 31-51; „From Arrogance to Irrelevance: Avatars of Marxism in Romania", in Raymond Taras (ed.), *The Road to Disillusion: From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1992, pp. 135-150.
7. Frederick C. Corney, „What Is to Be Done with Soviet Russia? The Politics of Proscription and Possibility", in *Journal of Policy History*, vol. 21, nr. 3, 2009, p. 271.
8. Filozoful Yuri Karyakin, citat în Zubok, *Zhivago's Children*, p. 358.
9. Robert C. Tucker, *The Soviet Political Mind: Stalinism and Post-Stalin Change*, ediție revizuită, W.W. Norton, New York, 1971, pp. 148-149.
10. Klaus-Georg Riegel, „Marxism-Leninism as a Political Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 6, nr. 1, iunie 2005, pp. 97-126.
11. V.I. Lenin, *What Is to be Done: Burning Questions of Our Movement*, International Publishers, New York, 1969 (1902), p. 5.
12. J.V. Stalin, *Leninism*, International Publishers, Moscova 1928, p. 171.
13. Pentru o descriere extrem de tulburătoare a acestui moment nihilist în istoria comunismului mondial, vezi în special ultimele scrisori ale lui Buharin și Yezov către Stalin în Arch Getty, Oleg Naumov, *The Self-Destruction of the Bolshevik Old Guard*, Connecticut, Yale University Press, New Haven, 1999. Vezi discuția în capitolul 2.
14. Czesław Miłosz, *The Captive Mind*, New York, Vintage Books, 1981, p. 75 [*Gândirea captivă*, trad. Constantin Geambașu, Editura Humanitas, București, ediția a II-a, 2008, p. 94 – n.tr.].
15. Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography 1888-1938*, Vintage Books, New York, 1973, p. 84. Pentru intelectualii sovietici sub Stalin, vezi Isaiah Berlin, *The Soviet Mind: Russian Culture under Communism*, Washington, D.C., Brookings Institution Press, 2011; Cristina Vatulescu, *Police Aesthetics: Literature, Film, and the Secret Police in Soviet Times*, Stanford University Press, Stanford, California, 2010; Frank Westerman, *Engineers of the Soul: The Grandiose Propaganda of Stalin's Russia*, Overlook Press, New York, 2011.
16. Robert Horvath, „'The Solzhenitsyn Effect': East European Dissidents and the Demise of the Revolutionary Privilege", *Human Rights Quarterly*, vol. 29, nr. 4, noiembrie 2007, p. 885.

17. Bradley F. Abrams, *The Struggle for the Soul of the Nation: Czech Culture and the Rise of Communism*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2004, p. 93.
18. Vezi Carol S. Lilly, *Power and Persuasion: Ideology and Rhetoric in Communist Yugoslavia, 1944-1953*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2001; Gareth Pritchard, *The Making of the GDR, 1945-1953: From Antifascism to Stalinism*, Manchester University Press, Manchester, 2000; sau Krystyna Kersten, *The Establishment of Communist Rule in Poland, 1943-1948*, trans. John Micgiel, Michael H. Bernhard, cuvânt înainte de Jan T. Gross, University of California Press, Berkeley, 1991.
19. Riegel, „Marxism-Leninism as a Political Religion“, pp. 97-126.
20. Horvath, „'The Solzhenitsyn Effect'“, p. 894.
21. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown,* trans. P.S. Falla, W.W. Norton, New York, 2005, p. 863.
22. Asupra trăsăturilor profilului istorico-ideologic al *Cursului Scurt* și revizuirea principalelor sale teze în câmpul istoric sovietic, în anii '60 și '70, vezi Roger D. Markwick, *Rewriting History in Soviet Russia – the Politics of Revisionist Historiography, 1954-1974,* cuvânt înainte de Donald J. Raleigh, Palgrave Macmillan, New York, 2001. Kenneth Jowitt utilizează formula lui Max Weber în *New World Disorder*, p. 135 [ed.rom.cit., capitolul 4, „Neotradiționalism“].
23. Bernice Glatzer Rosenthal, *New Myth, New World – from Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2002, p. 238.
24. Stephen F. Cohen, „Bolshevism and Stalinism“, in Robert C. Tucker (ed.), *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*, W.W. Norton, New York, 1977, pp. 12-13.
25. Tucker, *The Soviet Political Mind,* p. xi.
26. E.A. Rees, „Introduction“, in Balázs Apor, Péter Apor, E.A. Rees (eds), *The Sovietization of Eastern Europe: New Perspectives on the Postwar Period*, New Academia Publishing, Washington, D.C., 2008, p. 21.
27. Hans Maier, „Political Religions and Their Images: Soviet Communism, Italian Fascism and German National Socialism“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 7, nr. 3, septembrie 2006, pp. 267-281.
28. Corney, „What Is to Be Done“, p. 273.
29. Polly Jones, „Introduction: The Dilemmas of De-Stalinization“, in *The Dilemmas of De-Stalinization: Negotiating Cultural and Social Change in the Khrushchev Era*, Routledge, Londra, 2006, p. 12.
30. Miriam Dobson, „'Show the Bandit-Enemies No Mercy!': Amnesty, Criminality and Public Response in 1953“, in Jones (ed.), *The Dilemmas of De-Stalinization*, p. 22.
31. Jones, *The Dilemmas of De-Stalinization*, p. 13.
32. Zubok, *Zhivago's Children*, pp. 71, 58.

33. În cazul lui Hrușciov, biografia decisivă este William Taubman, *Khrushchev: The Man and His Era*, W.W. Norton, New York, 2002.
34. Polly Jones, „From the Secret Speech to the Burial of Stalin: Real and IdealResponses to De-Stalinization“, in *The Dilemmas of De-Stalinization*, p. 41.
35. Robert D. English, *Russia and the Idea of the West: Gorbachev, Intellectuals, and the End of the Cold War*, Columbia University Press, New York, 2000, p. 109.
36. Una dintre cele mai bune cărți pe acest subiect rămâne Wolfgang Leonhard, *Three Faces of Marxism: The Political Concepts of Soviet Marxism, Maoism, and Humanist Marxism*, Paragon Books, New York, 1979, în special partea care tratează provocarea marxismului umanist, pp. 258-352. Pentru o abordare cuprinzătoare asupra rolului revizionismului marxist, vezi Kołakowski, *Main Currents;* și Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995.
37. Kołakowski citat în Stanley Pierson, *Leaving Marxism: Studies in the Dissolution of an Ideology,* Stanford University Press, Stanford, California, 2001, pp. 134-135.
38. Stanislav Rassadin, creatorul conceptului de *shestidesiatniki,* citat în Zubok, *Zhivago's Children,* p. 162.
39. Doi clasici ai revizionismului marxist în Europa de Est sunt Leopold Labedz (ed.), *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas*, Praeger, New York, 1962; și Leonhard, *Three Faces of Marxism.*
40. Jan Weilgohs, Detlef Pollack, „Comparative Perspectives on Dissent and Opposition to Communist Rule“, in *Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe: Origins of Civil Society and Democratic Transition*, Ashgate, Burlington, Vermont, 2004, pp. 231-264.
41. Jacek Kuroń și Karol Modzełewski au fost arestați pentru implicarea lor în distribuirea acestui document. Vezi Barbara Falk, *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe: Citizen Intellectuals and Philosopher Kings*, Central European University, Budapesta, 2003, p. 17; Jacek Kuroń, *La foi et la faute: A la rencontre et hors du communisme*, Fayard, Paris, 1991.
42. Mikhail Gorbachev, Zdeněk Mlynář, *Conversations with Gorbachev: On Perestroika, the Prague Spring*, cuvânt înainte de Archie Brown și Mikhail Gorbachev, Columbia University Press, New York, 2002, pp. 56-58.
43. Vezi Adam Michnik, *Letters from Prison and Other Essays*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 135.
44. Jones, „Introduction“, in *The Dilemmas of De-Stalinization*, p. 5.
45. Jones, „From the Secret Speech“, in *Ibidem*, p. 41.
46. Jones, „Introduction“, in *Ibidem*. Spre exemplu, în primii ani de după moartea lui Stalin, a existat în Moscova o proliferare a acelor *„kompani –*

cercuri de prieteni, grupuri informale alcătuite în special din oameni educați aflați în primele lor două, trei decenii de viață. [...] Marile grupuri de prieteni au devenit un substitut pentru «edituri, saloane, reclame, confesionale, săli de concerte, biblioteci, muzee, grupuri de consiliere, restaurante, cafenele, agenții matrimoniale și seminarii pe teme legate de literatură, istorie, filozofie, lingvistică, economie, genetică, fizică, muzică și arte».“ Aceste grupuri informale au reprezentat o sursă de renaștere a societății civile în Uniunea Sovietică. Vezi Zubok, *Zhivago's Children,* pp. 47-48.

47. Vezi capitolul lui Stanley Pierson asupra voiajului intelectual al lui Leszek Kołakowski de la revizionism, la disidență, în *Leaving Marxism,* pp. 128-174; Robert A. Gorman, *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1985, pp. 232-234.
48. Zubok, *Zhivago's Children,* pp. 214-215.
49. Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1964, p. 39. În ceea ce privește perspectiva politico-filozofică a lui Korsch și înțelesul contemporan al radicalismului hegeliano-marxist, vezi Karl Korsch, *Marxisme et contre-révolution*, Seuil, Paris, 1975; Karl Korsch, *L'anti-Kautsky (La conception matérialiste de l'histoire),* Champ Libre, Paris, 1973; Paul Breines, „Korsch's Road to Marx“, *Telos,* nr. 26; și Furio Cerutti, „Lukács ad Korsch: On the Emancipatory Significance of the Dialectics in Critical Marxism“, *Telos,* nr. 26, publicat inițial în Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970. În general, privind marxismul critic, vezi Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental,* Maspero, Paris, 1977; Predrag Vranicki, *Storia del marxismo,* vol. 1-2, Editori Riuniti, Roma, 1972; M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires – L'évolution politique de Lukács, 1909-1929,* Maspero, Paris, 1976; Neil McInnes, *The Western Marxists,* Newport, N.Y., Free Press, 1972. Trebuie menționate aici contribuțiile relevante ale unor autori precum Andrew Arato, Dick Howard, Jean-Michel Palmier, Paul Piccone, Jean-Marie Vincent, Pierre V. Zima, Richard J. Bernstein, Aldo Zanardo, Albercht Wellmer, N. Tertulian și Agnes Heller. Am publicat în România câteva studii asupra marxismului occidental în *Revista de Filozofie* și o carte despre *Noua Stângă și Școala de la Frankfurt,* Editura Politică, București, 1976.
50. Pentru bazele ideologice ale regimului comunist est-german, vezi Leslie Holmes, „The Significance of Marxist Dissent to the Emergence of Postcommunism in the GDR“, in Raymond Taras (ed.), *The Road to Disillusion: From Critical Marxism to Post-communism in Eastern Europe*, Armonk, N.Y., M.E. Sharpe, 1992, pp. 57-80; și Mary Fulbrook, *The People's State: East German Society from Hitler to Honecker,* Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2005.

51. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3: *The Breakdown,* Oxford University Press, Oxford, 1978.
52. English, *Russia and the Idea of the West,* p. 122.
53. Georgy Arbatov citat în *Ibidem*, p. 50.
54. Alexandre Zinovyev, *Nous et l'Occident,* L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, p. 13.
55. Dick Howard, *The Specter of Democracy,* Columbia University Press, New York, 2002, pp. vii-xvii.
56. Zubok, *Zhivago's Children,* p. 192.
57. Ferenc Fehér, „The Language of Resistance: 'Critical Marxism' versus 'Marxism-Leninism' in Hungary“, in Taras (ed.), *The Road to Disillusion*, pp. 41-56.
58. Oskar Gruenwald, *The Yugoslav Search for Man: Marxism Humanism in Contemporary Yugoslavia*, J.F. Bergin, South Hadley, Massachusetts, 1983. Un moment în care gândirea critică din Vest s-a unit cu spiritul revizionist din Est spre a susține marxismul umanist a fost reprezentat de volumul editat de către Erich Fromm în 1965 și intitulat *Socialist Humanism*, Allen Lane – Penguin Press, Londra, 1967. Acesta a inclus 35 de contribuții ale unor gânditori marxiști și nemarxiști, ceea ce indica spre motivația anilor 1960 de a oferi o interpretare umanistă a lui Marx, eliberată din strânsoarea hegemonică sovietică.
59. Kołakowski, *Main Currents,* vol. 3; Tismăneanu, *Mizeria utopiei…*, ed.rom.cit.
60. Horvath, „'The Solzhenitsyn Effect'“, pp. 895-896. Vezi Vladimir Tismăneanu (ed.), *The Promises of 1968: Crisis, Illusion, Utopia*, Central European University Press, Budapesta – New York, 2010.
61. Arthur Marwick, *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1998, p. 10. Marwick a definit acest concept drept „convingerea că societatea în care trăim este reaua societate burgheză, dar din fericire această societate este în criză, prin urmare buna societate este iminentă și poate fi ușor obținută dacă lucrăm sistematic la distrugerea limbajului, valorilor, culturii, ideologiei societății burgheze“.
62. Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945*, Penguin Press, New York, 2005, p. 401 [*Epoca postbelică: o istorie a Europei de după 1945*, trad. Georgiana Perlea, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 370 – n.tr.].
63. Agnes Heller, „The Year 1968 and Its Results: An East European Perspective“, in Tismăneanu (ed.), *Promises of 1968*, pp. 155-163.
64. Descrierea lui V. Zubok a generației „copiilor lui Jivago“ arată cum, la sfârșitul anilor '60, inteligheția rusă a început să piardă orice speranță de a reforma comunismul de tip sovietic. Procesul Siniavski–Daniel și apariția periodicului Nataliei Gorbanevskaya *Chronicle of Current Events* (pe care Peter Reddaway l-a numit „revista unei uniuni embrionare a libertăților civile“) au semnalat schimbarea legată de

căutarea unui discurs alternativ despre democrație printre intelectualii sovietici. Un alt efect secundar al lui 1968 a fost „reinventarea Rusiei“ (Y. Brudny). Vezi Zubok, *Zhivago's Children*; Yitzhak M. Brudny, *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-1991*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – Londra, 1998; și Peter Reddaway (ed.), *Uncensored Russia: The Human Rights Movement in the Soviet Union*, cu un cuvânt înainte de Julius Telesin, J. Cape, Londra, 1972.

65. Zubok, *Zhivago's Children,* p. 296.
66. V. Cerniaev citat în Victor Zaslavsky, „The Prague Spring: Resistance and Surrender of the PCI“, in Tismăneanu (ed.), *Promises of 1968*, p. 406.
67. Judt, *Postwar,* p. 447 [ed.rom.cit., p. 411 – n.tr.].
68. Paul Auster, „The Accidental Rebel“, *New York Times*, *23* aprilie 2008; Jeffrey Herf, „1968 and the Terrorist Aftermath in West Germany“, in Tismăneanu (ed.), *Promises of 1968*, p. 363.
69. Judt, *Postwar,* p. 449 [ed.rom.cit., p. 413 – n.tr.]. Wallerstein a oferit o altă lectură a anului 1968. În loc să-l vadă drept începutul sfârșitului politicii radicale de masă sau revoluționare, Wallerstein l-a înțeles ca punct de pornire al globalizării și generalizării mișcărilor antisistemice: „coaliția curcubeu“ aplicată „cooperării transzonale“ – singura cale prin care „o transformare dezirabilă a economiei capitaliste mondiale este posibilă“. Cu toate acestea, convingerea sa că aceste mișcări se situau mai degrabă *în afară* decât *înăuntru* a reprezentat adevărata sursă a frustrării sale: „o strategie alternativă complet coerentă“ nu a apărut. Wallerstein avea dreptate să constate că „adevărata semnificație a Revoluției de la 1968 stă mai puțin în critica sa asupra trecutului, cât mai curând în întrebările pe care le-a ridicat în legătură cu viitorul.“ Dar, așa cum au arătat-o revoluțiile din 1989 (anul publicării articolului său), anii '60 au afectat recrearea centrului, mai degrabă decât întărirea și reinventarea extremelor. Vezi Immanuel Wallerstein, Sharon Zukin, „1968, Revolution in the World-System: Theses and Queries“, *Theory and Society*, vol. 18, nr. 4, iulie 1989, pp. 442-448. Pentru a-l parafraza pe Marwick, mișcarea socială care s-a dezvoltat ca urmare a anilor '60 nu și-a confruntat societățile, ci, mai degrabă, le-a pătruns și le-a transformat.
70. Edgar Morin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, *La brèche: Premières réflexions sur les évènements,* Fayard, Paris, 1968.
71. Charles Maier, „Conclusion: 1968 – Did It Matter?“, in Tismăneanu (ed.), *Promises of 1968*, p. 423.
72. Vezi introducerea lui Paul Berman în *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968*, W.W. Norton, New York, 1996.
73. Vezi Vladimir Tismăneanu, *Reinventing Politics; Eastern Europe from Stalin to Havel*, New York, Free Press, 1992; ediția a II-a cu o nouă

postfață 1993 [*Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de Stalin la Havel*, trad. Alexandru Vlad, Editura Polirom, Iași, ediția a II-a revăzută 2007 – n.tr.].
74. English, *Russia and the Idea of the West,* p. 100.
75. *Ibidem*, pp. 108-109.
76. *Ibidem*, p. 114.
77. Reformulez evaluarea lui Alain Besançon la adresa proiectului de reformă al lui Gorbaciov din articolul său „Breaking the Spell", în George R. Urban (ed.), *Can the Soviet System Survive Reform? Seven Colloquies about the State of Soviet Socialism Seventy Years after the Bolshevik Revolution*, Pinter, Londra, 1989. Revista *Slavic Review* a redeschis această discuție prin publicarea, în toamna anului 2004, a lucrării lui Stephen F. Cohen, „Was the Soviet System Reformable?", alături de reacții din partea unor autori precum Archie Brown, Mark Kramer, Stephen Hanson, Karen Dawisha și Georgi Derluguian.
78. Citat în Silvio Pons, „Western Communists, Gorbachev, and the 1989 Revolutions", *Journal of European History*, nr. 18, 2009, p. 366.
79. Vladimir Kontorovich, „The Economic Fallacy", in *National Interest*, nr. 31, primăvara 1993, pp. 35-45.
80. Stephen E. Hanson, „Gorbachev: The Last True Leninist Believer?", in Daniel Chirot (ed.), *The Crisis of Leninism and the Decline of the Left: The Revolutions of 1989,* University of Washington Press, Seattle, 1991, p. 54. Vezi, de asemenea, Stephen E. Hanson, *Post-Imperial Democracies: Ideology and Party For- mation in Third Republic France, Weimar Germany, and Post-Soviet Russia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
81. Zubok, *Zhivago's Children,* p. 335.
82. Stephen Kotkin, *Armageddon Averted: The Soviet Collapse, 1970-2000*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 27. Mark Kramer, care dezvoltă punctul de vedere al lui Kotkin, își întărește argumentul privind refuzul lui Gorbaciov de a trena lucrurile precum în anii de stagnare, citând o intervenție elocventă a lui Islam Karimov în timpul unei întâlniri a Biroului Politic din ianuarie 1991: „În 1985, Mihail Sergheevici, dacă mă pot adresa astfel, nu erai forțat să lansezi perestroika… Totul ar fi continuat cum era înainte și tu ai fi prosperat și noi am fi prosperat. Și nici o catastrofă, de orice fel, nu s-ar fi produs." Mark Kramer, „The Reform of the Soviet System and the Demise of the Soviet State", *Slavic Review*, vol. 63, nr. 3, toamna 2004, pp. 505-512.
83. Archie Brown, *The Rise and Fall of Communism*, Bodley Head, Londra, 2009, p. 598.
84. Pentru o analiză sintetică a variilor curente de gândire care s-au născut în URSS-ul poststalinist și care au dus până la sfârșitul anilor '80 la prăbușirea marxism-leninismului ca ideologie de stat, vezi Archie Brown (ed.), *The Demise of Marxism-Leninism in Russia*, Palgrave Macmillan, Londra, 2004.

85. Robert English, „The Sociology of New Thinking: Elites, Identity Change, and the End of the Cold War“, *Journal of Cold War Studies*, vol. 7, nr. 2, primăvara 2005, pp. 43-80.
86. Archie Brown, *Seven Years That Changed the World: Perestroika in Perspective*, Oxford University Press, Londra, 2007. Vezi, de asemenea, cercetarea sa anterioară asupra lui Gorbaciov și urmărilor perestroikăi: Archie Brown, *The Gorbachev Factor,* Oxford University Press, Oxford, 1996); și Archie Brown, Lilia Shevtsova (eds), *Gorbachev, Yeltsin, Putin: Political Leadership in Russia's Transition*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, D.C., 2001.
87. Zubok, *Zhivago's Children,* p. 120.
88. Pentru o analiză a transformărilor din cadrul conducerii sovietice și pozițiilor de rang înalt ale PCUS în ultimele decenii ale URSS, vezi Jerry F. Hough, *Democratization and Revolution in the USSR, 1985-1991*, Brookings Institution Press, Washington, D.C., 1997; și *Soviet Leadership in Transition,* Brookings Institution Press, Washington, D.C., 1980.
89. Vezi Georgii Arbatov, *The System: An Insider's Life in Soviet Politics*, Times Books, New York, 1992; și Aleksandr Iakovlev, *The Fate of Marxism in Russia*, Yale University Press, 1993.
90. English, „The Sociology of New Thinking“, p. 76. Articolul lui R. English este parte a unui număr tematic din *Journal of Cold War Studies*, nr. 2 (primăvara 2005) asupra rolului ideilor în încheierea Războiului Rece și în prăbușirea Uniunii Sovietice. Vezi totodată Nina Tannenwald, William C. Wohlforth, „Introduction: The Role of Ideas and the End of the Cold War“, pp. 3-12; Nina Tannenwald, „Ideas and Explanation: Advancing the Theoretical Agenda“, pp. 13-42; Andrew Bennett, „The Guns That Didn't Smoke: Ideas and the Soviet Non-use of Force in 1989“, pp. 81-109; Daniel C. Thomas, „Human Rights Ideas, the Demise of Communism, and the End of the Cold War“, pp. 110-141; și William C. Wohlforth, „The End of the Cold War as a Hard Case for Ideas“, pp. 165-173.
91. Pentru o istorie intelectuală a ascensiunii acestui grup și a ideilor lor, vezi English, *Russia and the Idea of the West*.
92. Robert C. Tucker, *Political Culture and Leadership in Soviet Russia: From Lenin to Gorbachev*, W.W. Norton, New York – Londra, 1987, p. 132.
93. *Pravda*, 6 februarie 1990.
94. Vezi Gorbachev și Mlynář, *Conversations with Gorbachev*, pp. 56-58.
95. Vezi în acest sens comentariile din Stephen F. Cohen, „Was the Soviet System Reformable?“, *Slavic Review*, vol. 63, nr. 3, toamna 2004, pp. 459-488; Archie Brown, „The Soviet Union: Reform of the System or Systemic Transformation?“, *Slavic Review*, vol. 63, nr. 3, toamna 2004, pp. 489-504; și Mark Kramer, „The Reform of the Soviet System“, p. 506.
96. Anatoli S. Cerniaev, *My Six Years with Gorbachev,* traducere și ediție îngrijită de Robert D. English și Elizabeth Tucker, Pennsylvania State University Press, University Park, 2000, p. 105.

97. Daniel C. Thomas, „Human Rights Ideas, the Demise of Communism, and the End of the Cold War“, *Journal of Cold War Studies*, vol. 7, nr. 2, primăvara 2005, p. 129.
98. Brown, *Seven Years,* p. 157.
99. X.I. Ding, „Institutional Amphibiousness and the Transition from Communism: The Case of China“, *British Journal of Political Science*, nr. 24, iulie 1994, pp. 293-318.
100. Utilizez terminologia lui Frederick Corney. Vezi Corney, „What Is to Be Done“, p. 267.
101. Citat în Jacques Levesque, *The Enigma of 1989: The USSR and the Liberation of Eastern Europe*, Los Angeles – Londra, University of California Press, 1997. Vezi Aleksandr Iakovlev, *Ce que nous voulons faire de l'Union Soviétique: Entretiens avec Lilly Marcou*, Le Seuil, Paris, 1991, p. 104.
102. Vezi *Labor Focus on Eastern Europe*, vol. 9, nr. 3, noiembrie 1987–februarie 1988, pp. 5-6.
103. Stephen Cohen, „Was the Soviet System Reformable?“, pp. 487-488.
104. Brown, „The Soviet Union“, pp. 494-495.
105. Karen Dawisha, „The Question of Questions: Was the Soviet UnionWorth Saving?“, *Slavic Review*, vol. 63, nr. 3, toamna 2004, pp. 513-526; și Stephen Hanson, „Reform and Revolution in the Late Soviet Context“, *Slavic Review*, vol. 63, nr. 3, toamna 2004, pp. 527-534.
106. Hanson, „Reform and Revolution“, p. 533. Nu este nici o surpriză faptul că Stephen Cohen, care de-a lungul activității sale academice a încercat să găsească permanent ambigua soluție de la vârf (Buharin, Gorbaciov) spre a contracara Marea Ruptură a lui Stalin, respinge argumentele în favoarea revoluției antisovietice de la bază. Pentru descrieri ale evoluției politicii alternative de la bază înaintea și pe parcursul erei lui Gorbaciov, vezi Steven M. Fish, *Democracy from Scratch: Opposition and Regime in the New Russian Revolution*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995; Mark R. Beissinger, *Nationalist Mobilization and the Collapse of the Soviet State*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2002; Edward W. Walker, *Dissolution: Sovereignty and the Breakup of the Soviet Union,* Rowman & Littlefield, Lanham, 2003; de asemenea, Walter D. Connor, „Soviet Society, Public Attitudes, and the Perils of Gorbachev's Reforms: The Social Context of the End of the USSR“, *Journal of Cold War Studies*, vol. 5, nr. 4, toamna 2003, pp. 43-80; Astrid S. Tuminez, „Nationalism, Ethnic Pressures, and the Break-up of the Soviet Union“, *Journal of Cold War Studies*, vol. 5, nr. 4, toamna 2003, pp. 81-136; și Mark Kramer, „The Collapse of East European Communism and the Repercussions within the Soviet Union: Part 1“, *Journal of Cold War Studies*, vol. 5, nr. 4, toamna 2003, pp. 178-256; Kramer, „The Collapse of East European Communism and the Repercussions within the Soviet Union:

Part 2", *Journal of Cold War Studies*, vol. 6, nr. 4, toamna 2004, pp. 3-64; Kramer, „The Collapse of East European Communism and the Repercussions within the Soviet Union: Part 3", *Journal of Cold War Studie*, vol. 7, nr. 1, iarna 2005, pp. 3-96.

107. Kramer, „The Collapse: Part 1", p. 214.
108. Gorbachev, Mlynář, *Conversations,* pp. 110-121.
109. Levesque, *The Enigma of 1989,* pp. 3-5 și 252-258.
110. Brown, „The Soviet Union", p. 489.
111. Václav Havel *et al.*, *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe,* M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1985, pp. 33-34.
112. *Ibidem*, p. 35.
113. Kramer, „The Collapse: Part 3", pp. 69, 94. Pentru discuția sa asupra „efectelor de demonstrație" în cazul Uniunii Sovietice, vezi „The Collapse: Part 2".
114. Producând această sentință, istoricul invocă autoritatea părinților fondatori ai mișcării sovietice a drepturilor omului, Raisa Orlova și Lev Kopelev. Vezi Zubok, *Zhivago's Children,* p. 265.
115. George Konrád, *Antipolitics*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, California, 1984, p. 123.
116. Falk, *The Dilemmas of Dissidence,* p. 313.
117. Horvath, „'The Solzhenitsyn Effect'", p. 907. De asemenea, vezi Jan Plamper, „Foucault's Gulag", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History,* n.s., vol. 3, nr. 2, primăvara 2002, pp. 255-280.
118. Dezvolt argumentul lui Neil Robinson în „What Was Soviet Ideology? A Comment on Joseph Schull and an Alternative", *Political Studies*, nr. 43, 1995, pp. 325-332. Vezi totodată Neil Robinson, *Ideology and the Collapse of the Soviet System: A Critical History of Soviet Ideological Discourse*, E. Elgar, Aldershot and Hants, 1995.
119. „There's More to Politics than Human Rights", un interviu cu G.M. Tamás, *Uncaptive Minds*, vol. I, n. 1, aprilie-mai 1988, p. 12.
120. Miklós Haraszti, *The Velvet Prison: Artists under State Socialism*, NewYork, Basic Books, 1987.
121. Jan Josef Lipski, *KOR: A History of the Workers' Defense Committee 1976–1981,* Berkeley, University of California Press, 1985.
122. Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, *Dictatorship over Needs*, Basil Blackwell, Londra, 1983, p. 137.
123. Brown, *Rise and Fall,* p. 588.
124. Johann P. Arnason, „Communism and Modernity", in *Multiple Modernities*, număr special, *Daedalus*, vol. 129, nr. 1, iarna 2000, pp. 61-90.

CAPITOLUL 5
Ideologie, utopie și adevăr

1. George Lichtheim, *Thoughts among the Ruins: Collected Essays on Europe and Beyond*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1973; Vladimir Tismăneanu, *The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe: The Poverty of Utopia*, Routledge, Londra – New York, 1988; Agnes Heller, Ferenc Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1991; Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.
2. Vezi discutarea conceptului de *supracivilizație* al lui Jan Patočka în Edward F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, State University of New York Press, Albany, 2002, pp. 126-127.
3. Shlomo Avineri, Zeev Sternhell, *Europe's Century of Discontent: The Legacies of Fascism, Nazism, and Communism*, Hebrew University Magnes Press, Ierusalim, 2003; Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945*, Penguin Press, New York, 2005; Bernard Wasserstein, *Barbarism and Civilization: A History of Europe in Our Time*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
4. Bernice Glatzer Rosenthal, „Introduction“, in *Nietzsche and Soviet Culture: Ally and Adversary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 17. Vezi totodată Rosenthal, *New Myth, New World – from Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2002.
5. Vezi discuția asupra experimentelor totalitare și religiilor seculare în Raymond Aron, The *Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness to the Twentieth Century,* introducere de Tony Judt, Basic Books, New York, 2002; Robert Conquest, *Reflections on a Ravaged Century*, Norton, New York: 2000, pp. 57-84; Abbott Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, Oxford University Press, New York, 1995.
6. Vezi Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, California, 1973, pp. 458-459 [*Originile totalitarismului*, trad. Ion Dur și Mircea Ivănescu, Editura Humanitas, București, 2006, p. 564 – n.tr.].
7. Michael Geyer, „Introduction“, in Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick (eds), *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 28.
8. Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of Revolution: Ideological Polarizations in the Twentieth Century*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J., 1991; și George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, Random House, New York, 1967.

9. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown,* trad. P.S. Falla, W.W. Norton, New York, 2005, p. 1214.
10. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1986.
11. Findlay, *Caring for the Soul*, p. 157.
12. Ferenc Fehér, „Marxism as Politics: An Obituary“, *Problems of Communism*, vol. 41, nr. 1-2, ianuarie-aprilie 1992, pp. 11-17.
13. Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1972.
14. Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1970.
15. Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, ediția a II-a, W.W. Norton, New York – Londra, p. 488.
16. *Ibidem*, p. 500. Este demn de a fi menționat că toate ziarele comuniste din URSS, China și alte regimuri de tip sovietic, precum și cotidienele comuniste din țările nemarxiste au plasat povățuitoarea ultimă propoziție a *Manifestului* în capul primei pagini, deasupra titlurilor lor. Este de asemenea important că, atunci când Václav Havel a descris „golirea“ ritualurilor ideologice în regimurile leniniste, el a recurs la parabola unui zarzavagiu care și-ar descoperi libertatea și s-ar re-inventa drept cetățean prin refuzul de a pune la fereastră, de 1 mai, posterul oferit de partid cu de acum absurdele cuvinte „Proletari din toate țările, uniți-vă!“.
17. *Ibidem*, pp. 482-483.
18. *Ibidem*, pp. 483-484.
19. Rosa Luxemburg citată în Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered: „What Is to Be Done?“ in Context*, Haymarket Books, Chicago, 2008, p. 527.
20. Kołakowski, *Main Currents*, p. 770.
21. Anne Applebaum, „Dead Souls: Tallying the Victims of Communism“, *Weekly Standard*, 13 decembrie 1999, http://www.anneapplebaum.com/, accesat la 1 octombrie 2011.
22. Vezi Slavoj Žižek (ed.), *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917*, Verso, Londra, 2002, p. 113 (sublinierea îi aparține lui Lenin).
23. Robert Horvath, *The Legacy of Soviet Dissent: Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia*, Routledge, Londra, 2005, p. 20.
24. Pentru o abordare didactică a principalelor teme ale marxismului și o evaluare a ceea ce este mort și viu în acea doctrină, vezi Jon Elster, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1988, pp. 186-200; Jeffrey C. Isaac, *Power and Marxist Theory: A Realist View*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. – Londra, 1987.

Excelentul volum al lui Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1968), care a apărut la a 150-a aniversare de la nașterea lui Marx (un an plin de patos revoluționar, iluzii și utopii reînviate), rămâne cea mai utilă discuție asupra conceptului de revoluție al lui Marx. Concluzia lui Avineri asupra relației dintre marxism și bolșevism merită citată: „Trebuie recunoscut faptul că, dincolo de toate diferențele dintre Marx și comunismul leninist, sovietic, leninismul ar fi fost de neconceput fără marxism“ (p. 258).

25. Vezi Richard H. Crossman (ed.), *The God That Failed*, cu o prefață de David C. Engerman, Columbia University Press, New York, 2001. Pentru o abordare pertinentă a literaturii dezvrăjirii antitotalitare, vezi John V. Fleming, *The Anti-Communist Manifestos: Four Books That Shaped the Cold War*, Norton, New York, 2009. O contribuție remarcabilă la acest subiect este și Michael Scammell, *Koestler: The Literary and Political Odyssey of a Twentieth-Century Skeptic*, Random House, New York, 2009.
26. Vezi superba biografie a lui Stanislao Pugliese, *Bitter Spring: A Life of Ignazio Silone*, Farrar Straus and Giroux, New York, 2009, p. 105. Spre deosebire de mulți ex-comuniști, Silone a rămas atașat de idealurile stângii democratice, definindu-se pe sine drept un „creștin fără biserică, un socialist fără partid“ (p. 244).
27. Vezi Ferenc Fehér, Agnes Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom, and Democracy*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, N.J., 1987, în special „An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*“ și „In the Bestiarium: A Contribution to the Cultural Anthropology of 'Real Socialism'“, pp. 243-278.
28. Václav Havel, „The Power of the Powerless“, in *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*, Vintage Books, New York, 1992, p. 136.
29. James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1998.
30. Aviezer Tucker, *Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pennsylvania, 2000, p. 191.
31. Ivars Ijabs, „'Politics of Authenticity' and/or Civil Society“, in Costica Bradatan, Serguei Alex. Oushakine (eds), *In Marx's Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia,* Lexington Books, Lanham, 2010, p. 246.
32. Findlay, *Caring for the Soul*, p. 150.
33. Costica Bradatan, „Philosophy and Martyrdom: The Case of Jan Patocka“, in Bradatan, Oushakine (eds), *In Marx's Shadow*, p. 120.
34. *Ibidem*.

35. Ijabs, „'Politics of Authenticity' and/or Civil Society“, p. 255.
36. Václav Havel, „The Post-Communist Nightmare“, *New York Review of Books*, nr. 27, mai 1993, p. 8.
37. George Konrád, *The Melancholy of Rebirth: Essays from Post-Communist Central Europe, 1989-1994*, Harcourt Brace, San Diego, 1995, p. 101.
38. Findlay, *Caring for the Soul*, pp. 141-142.
39. Tucker, *Philosophy and Politics*, p. 136.
40. Eric D. Weitz, *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, Princeton University Press, Princeton, N.J. – Oxford, 2003, pp. 54-55.
41. Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, p. 1212.
42. Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995, pp. 5-13. Pentru o interesantă comparație a abordării lui Walicki cu alte tentative originale de a evalua gradul de influență a marxism-leninismului în politica sovietică și dinamicile sistemice, vezi David Priestland, „Marx and the Kremlin: Writing on Marxism-Leninism and Soviet Politics after the Fall of Communism“, *Journal of Political Ideologies*, vol. 5, nr. 3, 2000, pp. 337-390. Spre exemplu, Priestland subliniază că Walicki a observat o tensiune între preocuparea lui Marx potrivit căreia omul trebuie să scape de subordonarea față de alții și pretenția sa ca omul să scape de dependența față de natură. Apoi gravează această observație, prin comparație cu alți autori (incluzându-i aici pe N. Robinson, S. Hanson, M. Malia și M. Sandle), într-o imagine mai largă a dihotomiilor multiple care au caracterizat bolșevismul: „Conflictul dintre participare și tehnocrație... conflictul dintre voluntarism și determinism evolutiv... tensiunea dintre o poziție care s-ar putea numi «radical populistă»... și una a «radicalismului elitist».“ Antonio Gramsci a scris despre tensiunea dintre fatalism și voluntarism ca trăsătură constantă a teoriei revoluționare.
43. Claude Lefort, *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*, Columbia University Press, New York, 2007.
44. Neil Robinson, „What Was Soviet Ideology? A Comment on Joseph Schull and an Alternative“, *Political Studies*, nr. 43, 1995, pp. 325-332. Pentru o utilizare detaliată a abordării sale (telos-ul democratizării radicale și comunism *versus* partidul de avangardă), vezi Neil Robinson, *Ideology and the Collapse of the Soviet System*, E. Elgar, Aldershot, 1995.
45. Rachel Walker, „Thinking about Ideology and Method: A Comment on Schull“, *Political Studies*, nr. 43, 1995, pp. 333-342; și „Marxism-Leninism as Discourse: The Politics of the Empty Signifier and the Double Bind“, *British Journal of Political Science*, nr. 19, 1989, pp. 161-189.
46. În al cincilea capitol („Melancolie, utopie și reconciliere“) din *Another Country*, Jan-Werner Müller furnizează un excelent exemplu al punctului pe care îl susțin. Scriitorul Jurek Becker (fost emigrat din RDG) a spus că, „într-un fel, dincolo de toate experiențele și dincolo de tot

ceea ce știm, a existat speranța că țările socialiste pot găsi o altă cale. Dar acum s-a terminat". Justificând votul său împotriva unificării, el declara: „Cel mai important lucru legat de țările socialiste nu este nimic vizibil, ci o posibilitate. Acolo nu a fost totul decis ca aici". Sau Uwe Timm: „Trebuie să ne amintim că socialismul în RDG a fost o alternativă la RFG, firește, o alternativă urâtă, excesiv birocratică, și totuși o alternativă, iar faptul că acest «socialism real», în pofida tuturor osificărilor, *ar fi fost capabil de autotransformare nu este o simplă afirmație*. Acest fapt e demonstrat de mișcările democratice de la bază" (sublinierea îmi aparține). Jan-Werner Müller, *Another Country: German Intellectuals, Unification, and National Identity*, Yale University Press, New Haven, Connecticut – Londra, 2000, p. 125; vezi totodată pp. 124-129.

47. Raymond Aron, *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*, Holmes and Meier, New York, 1990, p. 414; Vladimir Tismăneanu, *Despre comunism: Destinul unei religii politice*, Editura Humanitas, București, 2011.
48. Kołakowski, *Main Currents,* p. vi.
49. Vezi Marx și Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, ediție îngrijită de Cristian Preda, Editura Nemira, București, 1998, p. 150. Volumul include *Manifestul*, precum și o serie de reacții post-1989 la acesta.
50. Pentru acest schimb Tamás–Pleșu, vezi http://www.eurozine.com/articles/2009–06–16-tamas-ro.html. În propriul meu schimb de replici cu G.M. Tamás, am susținut că subscrierea sa la panegiricul lui Alain Badiou privind „ipoteza comunistă" a echivalat cu ignorarea frivolă a realităților istorice și respingerea implicită a modernității liberale-burgheze. Vezi Vladimir Tismăneanu, „Marxism histrionic (G.M. Tamás & co.)", *Revista 22*, 20 iulie 2010, http://www.revista22 .ro/articol-8603.html (accesat la data de 27 februarie 2010).
51. Vezi Tismăneanu, „Marxism histrionic"; și G.M. Tamás, „Un delict de opinie", *Revista 22*, 2-26 iulie 2010, pp. 5-9.
52. Recenzie la *The Structural Crisis of Capital* de István Meszáros, *Monthly Review Press*, 7 februarie 2012, http://www.monthlyreview.org/books/structuralcrisisofcapital.php, accesat la data de 24 august 2010.
53. Pentru celebrul slogan „Gri este frumos", vezi Adam Michnik, *Letters from Freedom: Post-Cold War Realities and Perspectives*, University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 317-327. Asupra relației dintre ideile radicale și experimentele totalitare, vezi H.-R. Patapievici, *Politice*, Editura Humanitas, București, 1996.
54. Examinez aceste tendințe în cartea mea *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998, ediția a II-a, 2009 [*Fantasmele salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, trad. Magda Teodorescu, Editura Polirom, Iași, 1999 – n.tr.].
55. Olivier Mongin, *Face au scepticisme: Les mutations du paysage intellectuel ou l'invention de l'intellectuel démocratique*, Éditions La Découverte,

Paris, 1994; în același mod, Jorge Castaneda a subliniat prefacerea post-utopică a politicii radicale în America Latină.

56. Spre exemplu, Școala de la Budapesta (de la bătrânul Lukács, la Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Mihaly Vajda, János Kis, György Bence), experiențele unor Jacek Kuroń, Krzysztof Pomian, Leszek Kołakowski și Zygmunt Bauman și impactul lui Ernst Bloch asupra revizioniștilor Germaniei de Est (ș.a.m.d.).
57. Spre exemplu, Carlo Roselli, Norberto Bobbio, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Edgar Morin și Jean-François Lyotard.
58. Vezi Tony Judt, *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, Penguin Books, New York, 2008, p. 133 [*Reflecții asupra unui secol XX uitat: reevaluări*, trad. Lucia Dos și Doris Mironescu, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 116 – n.tr.].
59. Raymond Taras (ed.), *The Road to Disillusion*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1992.
60. Milovan Djilas, *Of Prisons and Ideas*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego, California – New York, 1984.
61. Walicki susține o abordare similară atunci când argumentează că, din cauza diluției, a domesticirii și golirii marxismului de aspectul său revoluționar utopic, oricine este obligat să țintească astăzi către o „defamiliarizare“ a marxismului „prin acordarea unei atenții adecvate trăsăturilor sale milenariste“. Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995, p. 2.
62. Findlay, *Caring for the Soul,* p. 132.
63. Václav Havel, „The Power of the Powerless“, in Václav Havel *et al.* (eds), *The Power of the Powerless*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1990, pp. 36-37.
64. Agnes Heller, „Toward Post-Totalitarianism“, in Vladimir Tismăneanu, Judith Shapiro (eds), *Debates on the Future of Communism*, Macmillan, Londra, 1991, pp. 50-55; vezi Agnes Heller, „Legitimation Deficit and Legitimation Crisis in East European Societies“, in Vladimir Tismăneanu (ed.), *Stalinism Revisited: The Establishment of Communist Regimes in East-Central Europe,* CEU Press, Budapesta – New York, 2009, pp. 143-160.
65. Leszek Kołakowski, „Totalitarianism and Lie“, *Commentary*, mai 1983, p. 37.
66. În cartea mea *Fantasmele salvării*, am definit, cu trimitere la analiza lui Eric Hoffer asupra fanatismului politic, *hybris-ul ideologic* ca „încrederea fermă că există un răspuns, numai unul, la problemele sociale și doar ideologul este cel care îl deține“ [ed.rom.cit., p. 43 – n.tr.]. Vezi totodată Eric Hofer, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, Time, New York, 1963; Elie Halevy, un gânditor francez care a scris în anii ’30 despre epoca tiraniei dominată de „etatizarea

gândirii“ și „organizarea entuziasmului“. Vezi Alberto Toscano, *Fanaticism: On the Uses of an Idea*, Verso, Londra, 2010, p. 206. Religiile politice au fost, de asemenea, instrumente ale organizării resentimentului social, invidiei și urii. Vezi Gabriel Liiceanu, *Despre ură*, Editura Humanitas, București, 2007.

67. Richard Shorten, „François Furet and Totalitarianism: A Recent Intervention in the Misuse of a Notion“, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 3, nr. 1, vara 2002, pp. 10-11. Pentru o prezentare lărgită a analizei lui Lefort asupra ideologiei, vezi Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Polity Press, Oxford, 1986.
68. Parafrazez concluziile lui Ken Jowitt privind neotradiționalismul sistemului de tip sovietic. Vezi Ken Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1992, pp. 121-158 [ed.rom.cit., pp. 152-196 – n.tr.]. Vezi totodată Ken Jowitt, „Stalinist Revolutionary Breakthroughs in Eastern Europe“, in Tismăneanu (ed.), *Stalinism Revisited*, pp. 17-24.
69. Roger Griffin, „Ideology and Culture“, *Journal of Political Ideologies*, vol. 11, nr. 1, februarie 2006, pp. 77-99.
70. Vezi spre exemplu Stephen Kinzer, „In ‘East Germany,’ Bad Ol’ Days Now Look Good“, *New York Times*, 27 august 1994. Accentul pus pe restaurație a fost miezul campaniei prezidențiale a liderului rus Ghennadi Ziuganov, în 1996. El l-a contestat pe Boris Elțîn în numele unei viziuni idealizate a trecutului istoric, al valorii eroice, solidarității etnice și opoziției față de influențele corupătoare occidentale. Vezi și David Remnick, „Hammer, Sickle, and Book“, *New York Review of Books*, nr. 23, mai 1996, pp. 44-51.
71. Aduc laolaltă aici două dintre afirmațiile esențiale pe care Ken Jowitt le-a făcut în analiza sa asupra leninismului și moștenirii acestuia. Prima: „Individualizarea politică a unui grup de cetățeni potențial articulat, tratată cu dispreț de o organizare politică leninistă atotcuprinzătoare (nu democratică), neotradițională (nu modernizată), a constituit cauza prăbușirii leniniste“ (Ken Jowitt, „Weber, Trotsky and Holmes on the Study of Leninist Regimes“, *Journal of International Affairs*, 2001, pp. 31-49). A doua: „Ar trebui să fie la fel de limpede că astăzi [1992] fragmentarea este realitatea dominantă în Europa de Est“. (Ken Jowitt, *New World Disorder*, pp. 299-300 [ed.rom.cit., p. 357 – n.tr.]).
72. Findlay, *Caring for the Soul*, p. 133.
73. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution*, vol. 3, *The Breakdown*, Oxford University Press, New York, 1978, pp. 526-530.
74. Robert D. English, *Russia and the Idea of the West: Gorbachev, Intellectuals, and the End of the Cold War*, Columbia University Press, New York, 2000, p. 109.
75. George Konrád, *The Melancholy of Rebirth*, p. 23.

76. Criticul literar Vladimir Potapov, citat în Horvath, *The Legacy*, p. 1. Horvath descrie în mod reușit natura experienței asociate cu parcurgerea *Arhipelagului Gulag*. El citează amintirile Nataliei Eksler despre peregrinarea unui exemplar din volumul 2 pe care Andrei Amalrik i-a dăruit-o în 1976: „A fost împrumutată de prieteni, apoi returnată, apoi împrumutată pentru prietenii prietenilor, iar cartea a părăsit casa pentru intervale din ce în ce mai lungi până să reapară. Apoi a dispărut cumva pentru o perioadă mai lungă. Și, cum anumiți prieteni doreau ca și copiii lor, care ajunseseră la majorat, să o citească, am încercat să o luăm înapoi. După o vreme ni s-a spus: «Așteptați puțin, vă rog. Este în Urali: lăsați-o să circule, de vreme ce ar putea fi singurul exemplar de acolo». Am așteptat. După un an am încercat din nou și am fost informați: «Cartea este în zona baltică, există o listă de așteptare enormă pe care o numesc lista pentru Carte». Am așteptat alți câțiva ani și am aflat că se afla acum în Ucraina." (p. 25).
77. Spre exemplu, consacrarea disidenței a fost sărbătorită la teatrul Récamier în iunie 1977, când André Glucksmann și Michel Foucault au organizat o recepție pentru intelectualii francezi și disidenții est-europeni exilați, pentru a protesta față de vizita lui Brejnev la Paris. Într-un interviu, Foucault a explicat: „Ne-am gândit că, în seara în care Dl Brejnev este primit cu mare pompă de către Dl Giscard d'Estaing, alți francezi ar putea primi alți ruși care le sunt prieteni." Această ospitalitate a marcat o enormă inversare a atitudinilor prilejuite de vizita lui Brejnev în 1971, când a existat doar un murmur de criticism față de decizia autorităților franceze de a-l întâmpina pe liderul sovietic cu o razie a poliției împotriva celor mai proeminenți intelectuali est-europeni imigrați, care apoi au fost surghiuniți – pe durata vizitei – într-un hotel corsican. Vezi Horvath, „'The Solzhenitsyn Effect'", p. 902.
78. Horvath, *The Legacy,* p. 22.
79. *Ibidem*, p. 24.
80. Vadim Medvedev, secretar pe probleme de ideologie în Comitetul Central, citat în Horvath, *The Legacy*, p. 6.
81. Tucker, *Philosophy and Politics*, p. 117.
82. Bo Strath, „Ideology and History", *Journal of Political Ideologies*, vol. 11, nr. 1, februarie 2006, pp. 23-42.
83. Pentru citarea exactă, vezi V. Havel, „Šifra socialismus", iunie 1988, *DRS*, pp. 202-204; Martin J. Matustik, „Havel and Habermas on Identity and Revolutions", *Praxis International*, vol. 10, nr. 3-4, octombrie 1990–ianuarie 1991, pp. 261-277.
84. Václav Havel, *Letters to Olga*, Knopf, New York, 1988, p. 145.
85. Matustik, „Havel and Habermas", p. 269.
86. Václav Havel, „The Post-Communist Nightmare", p. 48.
87. Această afirmație îi aparține lui L. Kołakowski și apare în interviul său cu G. Urban, în G.R. Urban (ed.), *Stalinism – Its Impact on Russia and the World*, Maurice Temple Smith, Londra, 1982, p. 277.

88. Steven Lukes, „On the Moral Blindness of Communism“, *Human Rights Review*, vol. 2, nr. 2, ianuarie–martie 2001, pp. 113-124.
89. Václav Havel, „New Year Address“, *East European Reporte*, vol. 4, nr. 1, iarna 1989-1990, pp. 56-58.
90. Aleg un echivalent al categoriei lui Umberto Eco pentru extrema dreaptă, bazat pe o comunalitate distinctă de trăsături între ceea ce el consideră a fi fascism-originar și ceea ce eu privesc ca leninism-originar. Dacă s-ar lua fiecare caracteristică a fascismului-originar subliniată de Eco, s-ar putea descoperi o trăsătură corespondentă a leninismului-originar: cultul tradiției bazat pe sincretism și respingerea modernității capitaliste (s-ar putea foarte ușor indica spre anii ’30 și începutul anilor ’50 staliniști, spre național-stalinismul lui Ceaușescu, spre prusianismul lui Honecker etc.); cultul acțiunii de dragul acțiunii (leninismul este în mod fundamental o ideologie centrată pe mobilizare care detestă intelectualismul și ceea ce consideră a fi cultura micii burghezii); unitatea monolitică („partidul de un tip nou“); detestarea diferenței (omogenizarea socialului, adică „societatea claselor non-antagonistice“ sau anticosmopolitanismul); încrederea în clasa de mijloc (leninismul ca sistem social s-a menținut prin crearea unei Noi Clase și transformarea categoriilor sociale prin intermediul revoluției culturale); „obsesia complotului“ (suficient să menționăm aici cele „21 de condiții“ ale Internaționalei a III-a și interzicerea facțiunilor); antipacifism și mentalitatea războiului permanent (a se citi „ascuțirea luptei de clasă“ și „revoluția continuă“); „disprețul pentru cei slabi“ (proiectul Omului Nou); „populism selectiv“ (oricine ar putea să se gândească, printre multe alte exemple posibile, la campania antisemită a lui Gomułka din Polonia, în martie 1968); noul limbaj (a se citi *langue du bois*). Vezi Umberto Eco, „Ur-Fascism“, *New York Review of Books*, 22 iunie 1995; și Umberto Eco, *Five Moral Pieces*, trans. Alastair McEwen, Harcourt, New York, 2002 [*Cinci scrieri morale*, trad. Geo Vasile, Editura Humanitas, București, 2005 – n.tr.].
91. Bradatan, „Philosophy and Martyrdom“, in Bradatan, Oushakine (eds), *Marx’s Shadow*, p. 120.
92. Ulrich Klaus Preuss, Ferran Requejo Coll (ed.), *European Citizenship, Multiculturalism, and the State,* Nomos, Baden Baden, 1998, p. 127.
93. Citat în Paul Lawrence, *Nationalism: History and Theory*, Pearson Education, New York, 2005, p. 170.
94. Vezi Ghia Nodia, „Rethinking Nationalism and Democracy in the Light of the Post-Communist Experience“, in N.V. Chavchavadze, Ghia Nodia, Paul Peachey (eds), *National Identity as an Issue of Knowledge and Morality: Georgian Philosophical Studies*, Paideia Press and the Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 1994, p. 54.
95. Pentru o discuție a conceptului lui Bourdieu de *habitus* în contextul analizei naționalismului, vezi Paul Warren James, *Globalism, Nationalism, Tribalism: Bringing Theory Back*, Sage, Londra, 2006, pp. 55-57.

96. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of the Nation*, Routledge, Londra, 1998.
97. Roger Griffin, „Introduction: God's Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 5, nr. 3, iarna 2004, p. 305.
98. Vezi Norman Manea, „Intellectuals and Social Change in Central and Eastern Europe", *Partisan Review*, nr. 4, toamna 1992, pp. 573-574.
99. Pentru politica de intoleranță în Croația lui Tudjman, vezi Goran Vezic, „A Croatian Reichstag Trial: The Case of Dalmatian Action", *Uncaptive Minds*, vol. 7, nr. 3, toamna-iarna 1994, pp. 17-24.
100. Furio Cerutti, „Can There Be a Supranational Identity?", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 18, nr. 2, 1992, pp. 147-162.
101. Vezi Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2007.
102. Vezi S. Frederick Starr (ed.), *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1994; Roman Szporluk (ed.), *National Identity and Ethnicity in Russia and the New States of Eurasia*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1994.
103. Václav Havel, *To the Castle and Back*, Knopf, New York, 2007, p. 328.
104. Stephen Kotkin, cu o contribuție de Jan T. Gross, *Uncivil Society: 1989 and the Implosion of the Communist Establishment*, Modern Library, New York, 2009, p. 116.
105. Jan Patočka citat în Findlay, *Caring for the Soul*, p. 152.
106. Horvath, *The Legacy*, p. 19.
107. Applebaum, „Dead Souls".
108. Pentru o abordare cu caracter informativ a eforturilor contemporane de a reînvia marxismul, inclusiv neliniștitoarea „turnură teologică" inspirată de scriitura lui Jacob Taubes asupra escatologiei lui Pavel, vezi Göran Therborn, *From Marxism to Post-Marxism*, Verso, Londra, 2008.
109. Norman Naimark, *Stalin's Genocides*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2010; Vladimir Tismăneanu, „Democracy and Memory: Romania Confronts Its Commmunist Past", in Martin O. Heisler (ed.), *The Politics of History in Comparative Perspective*, număr special, *Annals of the American Academy of Political Science*, nr. 617, mai 2008, pp. 166-180.

CAPITOLUL 6
Malaise și resentiment

1. Vezi Jan Urban, „Europe's Darkest Scenario", *Washington Post*, Outlook Section, 11 octombrie 1992, pp. 1-2. Vezi G.M. Tamás, „Post-Fascism", in *East European Constitutional Review*, vara 2000, pp. 48-56.

2. Adam Michnik, „The Velvet Restoration“, in Vladimir Tismăneanu (ed.), *Revolutions of 1989*, Routledge, Londra, 1999, pp. 244-251 [„Restaurația de catifea“, în Vladimir Tismăneanu, coord., *Revoluțiile din 1989. Între trecut și viitor*, trad. Cristina Petrescu și Dragoș Petrescu, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 263-269 – n.tr.].
3. Vezi Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele salvării*.
4. Pentru mai multe interpretări ale implicațiilor abordării de pionierat a lui Jowitt, vezi Vladimir Tismăneanu, Marc Howard, Rudra Sil (ed.), *World Order after Leninism*, University of Washington Press, Seattle, 2006.
5. Pentru o analiză aprofundată asupra utilizărilor trecutului în Europa postcomunistă, vezi Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945*, Penguin Press, New York, 2005, în special „After the Fall: 1989-2005“, pp. 637-776; și Tony Judt, „The Past Is Another Country: Myth and Memory in Post-War Europe“, in Jan-Werner Müller (ed.), *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past,* , Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 180.
6. Vezi William Outhwaite, Larry Ray, *Social Theory and Postcommunism*, Blackwell, Oxford, 2005; Krishan Kumar, *1989: Revolutionary Ideas and Ideals*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.
7. În acest capitol tratez și revizuiesc principalele idei pe care le-am prezentat în introducerea mea la Vladimir Tismăneanu (ed.), *The Revolutions of 1989* (Routledge, Londra, 1999); precum și în *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel* (New York: Free Press, 1992; revăzută și adăugită în volum broșat, cu o nouă postfață, Free Press, 1993). O versiune anterioară a acestui capitol a apărut în *Contemporary European History*, vol. 18, nr. 3, 2009, pp. 271-288. Am dezvoltat aceste idei și în cartea *Despre 1989*, Editura Humanitas, București, 2009. Vezi totodată Vladimir Tismăneanu, „The Demise of Leninism and the Future of Liberal Values“, in Costica Bradatan, Serguei Alex. Oushakine (eds), *Marx's Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia,* Lexington Books, Lanham, Maryland, 2010, pp. 221-242; și Vladimir Tismăneanu, Bogdan Iacob (eds), *The End and the Beginning: The Revolutions of 1989 and the Resurgence of History*, CEU Press, New York – Budapesta, 2012.
8. Eric Hobsbawn, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, Pantheon Books, New York, 1994, pp. 461-499; vezi totodată George Lichtheim, „The European Civil War“, in *The Concept of Ideology and Other Essays*, Random House, New York, 1967, pp. 225-237; Bernard Wasserstein, *Barbarism and Civilization: A History of Europe in Our Time*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 666-704.
9. Vezi John Keane, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Stanford University Press, Stanford, California, 1998.
10. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Allen Lane and Penguin Press, New York, 1994.

11. Daniel Chirot, „What Happened in Eastern Europe in 1989“, in *The Revolutions of 1989,* ed. Tismăneanu, pp. 19-50; vezi totodată Raymond Taras (ed.), *The Road to Disillusion*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y., 1992. [„Ce s-a întâmplat în Europa de Est în 1989?”, în Vladimir Tismăneanu, coord., *Revoluțiile din 1989*, ed.rom.cit., pp. 27-61 – n.tr.]
12. Stephen Kotkin, cu o contribuție de Jan T. Gross, *Uncivil Society: 1989 and the Implosion of the Communist Establishment*, Modern Library, New York, 2009, p. 143.
13. Judt, *Postwar,* p. 584 [ed.rom.cit., p. 535 – n.tr.].
14. Vezi reflecțiile lui Václav Havel asupra politicii post-1989 în *Summer Meditations*, New York, Vintage Books, 1992, și *To the Castle and Back*, Knopf, New York, 2007.
15. Pentru epuizarea religiilor seculare de tip ideologic, vezi Agnes Heller, Ferenc Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1991; și S.N. Eisenstadt, „The Breakdown of Communist Regimes“, in Tismăneanu (ed.), *The Revolutions of 1989*, pp. 89-107 [„Prăbușirea regimurilor comuniste”, în Vladimir Tismăneanu, coord., *Revoluțiile din 1989*, ed.rom.cit., pp. 103-120 – n.tr.].
16. Judt, *Postwar*, p. 564 [ed.rom.cit., p. 518 – n.tr.].
17. Politologul rus Gleb Pavlovski, citat de Robert Horvath, *The Legacy of Soviet Dissent: Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia*, Routledge, Londra, 2005, p. 41.
18. Krishan Kumar, *1989: Revolutionary Ideas and Ideals*, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londra, 2001.
19. Albert Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility,* Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
20. Jeffrey Isaac, *Democracy in Dark Times*, Cornell University Press Ithaca, N.Y., Cornell University Press , 1997. Totodată, de același autor, „Rethinking the Legacy of Central European Dissidence“, *Common Knowledge*, vol. 10, nr. 1, iarna 2004, pp. 119-130.
21. Jeffrey Isaac, „Shades of Gray: Revisiting the Meanings of 1989“, in Tismăneanu, Iacob (eds), *The End and the Beginning*, pp. 555-574.
22. William Echikcson, *Lighting the Night*, William Morrow, New York, 1990; Vladimir Tismăneanu, *Reinventarea politicului*; Andrew Nagorski, *The Birth of Freedom: Shaping Lives and Societies in the New Eastern Europe*, Simon & Schuster, New York, 1993; Ivo Banac (ed.), *Eastern Europe in Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1992.
23. Barbara J. Falk, „Resistance and Dissent in Central and Eastern Europe: An Emerging Historiography“, *East European Politics and Societies*, vol. 25, nr. 2, mai 2011, pp. 321-322.
24. Horvath, *The Legacy*, pp. 1-2. Elena Bonner a fost un foarte important activist pentru drepturile omului, văduva renumitului fizician și disident Andrei Saharov.

25. Timothy Garton Ash, *The Magic Lantern: The Revolutions of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin, and Prague*, Vintage Books, New York, 1993.
26. Judt, *Postwar,* p. 563 [ed.rom.cit., p. 515 – n.tr.].
27. Timothy Garton Ash, „Conclusions", in Sorin Antohi, Vladimir Tismăneanu (eds), *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, Central European University Press, New York – Budapesta, 2000, p. 398.
28. Tony Judt, *Postwar,* p. 695 [ed.rom.cit., p. 634 – n.tr.].
29. Anne Applebaum, „1989 and All That", *Slate*, 9 noiembrie 2009, http://www.anneapplebaum.com/, accesat la 6 august 2011.
30. Falk, „Resistance and Dissent", p. 349.
31. Bruce Ackerman, *The Future of Liberal Revolution*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1992.
32. Judt, *Postwar,* p. 630 [ed.rom.cit., pp. 577-578 – n.tr.].
33. Ivo Banac (ed.), *Eastern Europe in Revolution.*
34. Jarausch susține mai departe că, „în contrast cu toate eșecurile anterioare, succesul lui 1989 poate fi interpretat ca un rezultat al creșterii rezistenței civice care a căutat inițial să democratizeze socialismul, dar în cele din urmă a îndrăznit să-l abolească în întregime". Vezi Konrad Jarausch, „People Power? Towards a Historical Explanation of 1989", in Tismăneanu, Iacob (eds), *The End and the Beginning*, p. 123.
35. Vezi Claus Offe, *Varieties of Transition: The East European and East German Experience*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, mai ales pp. 29-105.
36. Vezi Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Markus, *Dictatorship over Needs*, St. Martin's Press, New York, 1983.
37. Giuseppe di Palma, „Legitimation from the Top to Civil Society: Politico-Cultural Change in Eastern Europe", *World Politics*, vol. 44, nr. 1, octombrie 1991, pp. 49-80. În același număr, vezi Timur Kuran, „Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European of 1989", pp. 7-48. Kuran îi identifică pe Václav Havel și pe acest autor printre puținii comentatori care „au fost aproape să prezică o mare schimbare" (p. 12).
38. Karen Dawisha, *Eastern Europe, Gorbachev, and Reform: The Great Challenge*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1990; și Archie Brown, *The Gorbachev Factor*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
39. Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, New York, Times Books, 1990, p. 111 [*Reflecții asupra revoluției din Europa*, trad. Marina Sandu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 98 – n.tr.].
40. Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele salvării.* Pentru politica postcomunistă, vezi Padraic Kenney, *The Burdens of Freedom: Eastern Europe since 1989*, Zed Books, Londra, 2006.

41. G.M. Tamás, „The Legacy of Dissent“, in Tismăneanu, *The Revolutions of 1989,* pp. 181-197 [„Moștenirea disidenței”, în Vladimir Tismăneanu, coord., Revoluțiile din 1989, ed.rom.cit., pp. 197-214 – n.tr.].
42. Judt, *Postwar*, p. 695 [ed.rom.cit., p. 634 – n.tr.].
43. Aleksandr Iakovlev, *The Fate of Marxism in Russia*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1993, p. 165.
44. Kotkin, *Uncivil Society,* p. xvii.
45. Judt, *Postwar*, p. 695 [ed.rom.cit., p. 515 – n.tr.].
46. Tony Judt, „The Past Is Another Country“, pp. 163-166.
47. Vezi A. James McAdams, *Judging the Past in Unified Germany*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2001.
48. Pentru turbulentele experiențe legate de decomunizare, vezi Tina Rosenberg, *The Haunted Land: Facing Europe's Ghost after Communism*, Random House, New York, 1995; Noel Calhoun, *Dilemmas of Justice in Eastern Europe's Democratic Transitions*, Palgrave, New York, 2004; Brian Grodsky, *The Costs of Justice: How New Leaders Respond to Previous Rights Abuses*, Notre Dame University, Notre Dame, Indiana, 2010.
49. Vezi Palma, „Legitimation from the Top to Civil Society“, pp. 49-80; Eric Hobsbawm, „The New Threat to History“, *New York Review of Books*, 16 decembrie 1993, pp. 62-64.
50. S.N. Eisenstadt, „The Breakdown of Communist Regimes“, *Daedalus*, vol. 121, nr. 2, primăvara 1992, p. 35, inclus în Vladimir Tismăneanu (ed.), *The Revolutions of 1999.*
51. Jack Snyder, *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict*, Norton, New York, 2000.
52. Steven Levitsky, Lucan Way, „The Rise of Competitive Authoritarianism“, *Journal of Democracy*, vol. 13, nr. 2, aprilie 2002, pp. 51-65. Pentru ceilalți doi termeni menționați, vezi Guillermo O'Donnell, „Delegative Democracy“, *Journal of Democracy*, nr. 5, ianuarie 1994, pp. 55-69; și Fareed Zakaria, „The Rise of Illiberal Democracy“, *Foreign Affairs*, nr. 76, noiembrie-decembrie 1997, pp. 22-41. Milada Anna Vachudova discută relevanța celor trei concepte pentru procesul de democratizare în Europa Centrală și de Est în *Democracy, Leverage, and Integration after Communism*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
53. Karen Dawisha, „Electocracies and the Hobbesian Fishbowl of Postcommunist Politics“, in Antohi, Tismăneanu (eds), *Between Past and Future*, pp. 291-305. Vezi totodată numărul special din *East European Politics and Societies*, vol. 13, nr. 2 (primăvara 1999), cu precădere textele semnate de Valerie Bunce, Daniel Chirot, Grzegorz Ekiert, Gail Kligman și Katherine Verdery.
54. Vezi Agnes Heller, Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York, Columbia University Press, 1989, și *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*; cartea lui Kołakowski *Modernity on*

Endless Trial, University of Chicago Press, Chicago, 1990 [*Modernitatea sub un neobosit colimator*, ed.rom.cit. – n.tr.]. Acești filozofi au remarcat cu mult timp în urmă disoluția „paradigmelor redemptorii" și ascensiunea discursurilor alternative paralele, deși nu au anticipat ascensiunea continuă a narațiunilor urii și revanșei.

55. Vezi Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 68-69.
56. Grzegorz Ekiert, Stephen E. Hanson, *Capitalism and Democracy in Central and Eastern Europe: Assessing the Legacy of Communist Rule*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Contribuții recente privind abordarea moștenirii și concentrându-se pe rolul poverii trecutului în desfășurarea postcomunistă: Grzegorz Ekiert, Jan Kubik, *Rebellious Civil Society*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999; Anna Grzymała-Busse, *Redeeming the Communist Past: The Regeneration of Communist Successor Parties in East Central Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Marc Morjé Howard, *The Weakness of Civil Society in Postcommunist Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
57. Vezi Václav Havel, „Post-Communist Nightmare", *New York Review of Books,* 27 mai 1993, p. 8.
58. Vezi discuția lui John Rawls asupra criteriilor privind evaluarea libertății civice și ideii unei societăți bine întemeiate, în *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 30-40.
59. Citat în Michal Cichy, „Requiem for the Moderate Revolutionist", *East European Politics and Societies*, vol. 10, nr. 1, iarna 1996, p. 145.
60. Timothy Garton Ash, „Trials, Purges and History Lessons: Treating a Difficult Past in Post-Communist Europe", in Müller (ed.), *Memory and Power in Post-War Europe*, p. 277. Activitatea unei comisii de adevăr reprezintă „o căutare nonjudiciară a adevărului ca mecanism al justiției de tranziție" (Priscilla Hayner). De aceea, pot fi asigurate condițiile preliminare privind perspectivele viitoare ale justiției. Vezi Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions*, Routledge, New York, 2002.
61. Pentru contribuții originale la această discuție, vezi Jerzy Szacki, *Liberalism after Communism*, Central European University Press, Budapesta, 1995; Ronald Dworkin *et al.*, *From Liberal Values to Democratic Transition: Essays in Honor of János Kis*, Central European University Press, Budapesta, 2004; János Kis, *Politics as a Moral Problem*, Central European University Press, New York – Budapesta, 2008.
62. Vezi comentariul lui Vladimir Tismăneanu și Paul-Dragoș Aligică, „Romania's Parliamentary Putsch", *Wall Street Journal (Europe)*, 20 aprilie 2007. Pe 19 mai 2007, Băsescu a câștigat de o manieră zdrobitoare într-un referendum național (74,5% au votat împotriva suspendării sale).

63. Această „sincronizare“ a constituit elementul central din abordarea modernizării țării din partea teoreticianului liberal român Eugen Lovinescu.
64. Karen Dawisha, „Communism as a Lived System of Ideas in Contemporary Russia“, *East European Politics and Societies*, vol. 19, nr. 3, 2005, pp. 463-493. Direct legată de sensul propus de Dawisha este problema nostalgiei pentru trecutul comunist. Spre exemplu, Alexei Yurchak detaliază mecanismele de socializare în ultimii ani ai Uniunii Sovietice, subliniind profunzimea integrării în mediul socialist în pofida naturii aparent incrementale de suprafață a acestuia din urmă. Vezi Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2006.
65. Vezi Michael McFaul, Nikolai Petrov, Andrei Ryabov, *Between Dictatorship and Democracy: Russian Post-Communist Reform*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, D.C., 2004; Peter Reddaway, „Russia on the Brink“, *New York Review of Books*, 28 ianuarie 1993, pp. 30-35. Reddaway remarcă un sentiment complex al traumei morale și spirituale legate de pierderea imperiului și identitatea distrusă: „Rănile emoționale așa de adânci precum acestea tind să genereze furie, ură, dispreț față de sine și agresivitate. În orice caz, asemenea emoții pot doar să îmbunătățească pentru o perioadă perspectivele politice ale naționaliștilor și neocomuniștilor.“ Recent, Reddaway a devenit și mai pesimist: Peter Reddaway, Dmitri Glinski, *The Tragedy of Russia's Reforms: Market Bolshevism against Democracy*, U.S. Institute of Peace Press, Washington, D.C., 2001.
66. Grigore Pop-Eleches, „Transition to What? Legacies and Reform Trajectories after Communism“, in Tismăneanu, Howard, Sil (eds), *World Order after Leninism*.
67. Kołakowski, *Modernity on Endless Trial,* p. 41 [ed.rom.cit., capitolul „Intelectualii“, pp. 51-67 – n.tr.]. Cu câțiva ani în urmă, am discutat despre rolul eclectismului în atmosfera ideologică a Europei Centrale și de Est: Vladimir Tismăneanu, „In Praise of Eclectism“, *The Good Society*, vol. 11, nr. 1, 2002.
68. Stephen E. Hanson, Jeffrey S. Kopstein, „The Weimar/Russia Comparison“, *Post-Soviet Affairs*, vol. 13, nr. 3, iulie-septembrie 1997, pp. 252-281. Asupra eșuatului proces de democratizare în Rusia, vezi M. Steven Fish, *Democracy Derailed in Russia: The Failure of Open Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
69. Vezi Martin Krygier, „Conservative-Liberal-Socialism Revisited“, *The Good Society*, vol. 11, nr. 1, 2002, pp. 6-15.
70. Judt, *Postwar*, p. 692 [ed.rom.cit., p. 631 – n.tr.].
71. Martin Palouš, „Post-Totalitarian Politics and European Philosophy“, *Public Affairs Quarterly*, vol. 7, nr. 2, aprilie 1993, pp. 162-163.

72. Ralf Dahrendorf, *After 1989: Morals, Revolution, and Civil Society*, New York, St. Martin's Press, 1997 [*După 1989. Morală, revoluție și societate civilă*, trad. Mona Antohi, Editura Humanitas, București, 2001 – n.tr.]. Pentru o aducere la zi a predicțiilor și evaluărilor lui Dahrendorf asupra Europei după revoluție, vezi noua sa introducere și post-scriptumul din ediția a doua a cărții sale *Reflections on the Revolution in Europe*, Transaction Books, New York, 2005.
73. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Polity Press, Oxford, 1986, p. 84.
74. Joachim Gauck, „Dealing with the STASI Past", in *Germany in Transition*, număr special *Daedalus*, iarna 1994, pp. 277-284.
75. Charles Villa-Vicencio, Erik Doxtader (eds), *Pieces of the Puzzle: Keywords on Reconciliation and Transitional Justice*,Institute for Justice and Reconciliation, Cape Town, 2005, pp. 34-38.
76. Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Oxford, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2007, pp. 97-119.
77. Gesine Schwan, *Politics and Guilt: The Destructive Power of Silence*, trans. Thomas Dunlap, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra, 2001, pp. 54-134.
78. Herman Lübbe a încercat să demonstreze în 1983 că această tăcere comunicativă i-a permis Germaniei federale să beneficieze de o reușită tranziție la democrație după 1945. Vezi Hermann Lübbe, „Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Gegenwart", in Martin Broszat *et al.* (eds), *Deutschlands Weg in die Diktatur: Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme im Reichstagsgebäude zu Berlin: Referate und Diskussionen. Ein Protokoll*, Siedler, Berlin, 1983, pp. 329-349.
79. Judt, *Postwar*, p. 830 [ed.rom.cit., p. 756 – n.tr.].
80. Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, p. 234.
81. Varianta integrală, în engleză, a discursului președintelui Traian Băsescu în fața camerelor reunite ale Parlamentului României din 18 decembrie 2006 poate fi găsită la adresa www.presidency.ro (secțiunea „Comisia Prezidențială Consultativă pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România" – CPADCR). Cei mai vehemenți critici ai acestei condamnări au fost Partidul România Mare al lui Vadim Tudor (și violentul săptămânal antisemit și antioccidental al acestuia) și Partidul Social-Democrat condus de Mircea Geoană, fost ambasador la Washington și ministru de externe (2001-2004). Ion Iliescu este președintele de onoare al acestui partid.
82. Leon Aron a analizat maniera în care administrația Putin sponsorizează și impune crearea unei „noi istorii ruse" care relativizează sau ignoră în întregime experiența exterministă a sovietismului. Vezi Leon Aron, „The Problematic Pages: To Understand Putin, We Must Understand

His View of Russian History", *New Republic*, 24 septembrie 2008. Vezi totodată Orlando Figes, „Putin vs. the Truth", *New York Review of Books*, vol. 56, nr. 7, 30 aprilie 2009; și Masha Lipman, „Russia, Again Evading History", *Washington Post*, 20 iunie 2009. Vezi, de asemenea, David Brandenberger, „A New *Short Course?* A.V. Filippov and the Russian State's Search for a 'Usable Past'", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 10, nr. 4, 2009, pp. 825-833. Vezi și răspunsurile la acest eseu, în aceeași revistă: Vladimir Solonari, „Normalizing Russia, Legitimizing Putin", pp. 835-846; Boris N. Mironov, „The Fruits of a Bourgeois Education", pp. 847-860; și Elena Zubkova, „The Filippov Syndrome", pp. 861-868.

83. Frederick C. Corney, „What Is to Be Done with Soviet Russia? The Politics of Proscription and Possibility", *Journal of Policy History*, vol. 21, nr. 3, 2009, p. 276.
84. Dominick LaCapra a numit acest fenomen „antisemitism fetișizat, adică antisemitism în absența unei minime prezențe a evreilor". Vezi Dominick LaCapra, „Revisiting the Historians' Debate – Mourning and Genocide", *History and Memory*, vol. 9, nr. 1-2, toamna 1997, pp. 80-112.
85. Charles Simic, „The Spider's Web", *New Republic*, 25 octombrie 1993, p. 19.
86. Joseph Rothschild, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework*, Columbia University Press, New York, 1981, p. 14.
87. Yael Tamir, *The Enigma of Nationalism: Essays in the Psychologica,* Princeton University Press, Princeton, N.J., 2008, p. 430.
88. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon *et al.*, Pantheon, New York, 1980, p. 133.
89. Tony Judt, „The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe", in Müller (ed.), *Memory and Power*, p. 172.
90. Judt, *Postwar,* p. 768 [ed.rom.cit., p. 700 – n.tr.].
91. Amos Funkenstein, „History, Counterhistory and Narrative", in Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation – Nazism and the „Final Solution"*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – Londra, 1992, pp. 66-81.
92. Mă refer la distincția lui Georges Mink între „partis consensuelists, tribunitiens et querelleurs", în „Les partis politiques de l'Europe centrale post-communiste: Etat des lieux et essai de typologie", *L'Europe Centrale et Orientale en 1992*, Documentation française, pp. 21-23.
93. În lucrarea sa fundamentală *Epoca postbelică*, Tony Judt a apreciat: „Abia atunci a devenit evident (în ciuda celor 70 de ani de propagandă energică în sens contrar) că nu exista o societate comunistă propriu-zisă: exista doar un stat vlăguit cu cetățeni tensionați" [ed.rom.cit., p. 601 – n.tr.].

94. Pentru prima afirmație a lui Jowitt, vezi *New World Disorder*. Ultimele au fost făcute în timpul prelegerii sale „Stalinist Revolutionary Breakthroughs in Eastern Europe“, în cadrul conferinței „Stalinism Revisited: The Establishment of Communist Regimes in East-Central Europe and the Dynamics of the Soviet Bloc“ (29-30 noiembrie 2007, Washington, D.C.), inclusă în Vladimir Tismăneanu (ed.), *Stalinism Revisited*.
95. Kotkin, *Uncivil Society*, p. xvii.

CONCLUZII

1. Sigmund Neumann, *Permanent Revolution: Totalitarianism in the Age of International Civil War*, Praeger, New York, 1965 (1942); Franz Neumann,*The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, ediție îngrijită și prefață de Herbert Marcuse, Free Press, Londra, 1957; André Liebich, *From the Other Shore: Russian Social Democracy after 1921*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.
2. Vezi Eugen Weber, *Varieties of Fascism: Doctrines of Revolution in the Twentieth Century*, Robert E. Krieger, Malabar, Florida, 1982.
3. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, ediția I, Harcourt Brace, New York, 1951, pp. 431-432 [ed.rom.cit, p. 563 – n.tr.].
4. Vezi Carl Cohen (ed.), *Communism, Fascism, and Democracy: The Theoretical Foundations*, Random House, New York, 1972.
5. Vezi Walter Laqueur, *Stalin: The Glasnost Revelations*, Scribner's, New York, 1990, p. 135.
6. Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maya Asheri, *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994; Roger Griffin (ed.), *International Fascism: Theories, Causes, and the New Consensus*, Arnold, Londra, 1998; Aristotle Kallis (ed.), *The Fascism Reader*, Routledge, Londra, 2003; Michael Mann, *Fascists*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; Constantin Iordachi (ed.), *Comparative Fascist Studies*, Routledge, Londra, 2010.
7. Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, introducere de Harvey C. Mansfield, Transaction, New Brunswick, N.J., 2001.
8. Milorad M. Drachkovitch (ed.), *Marxism in the Modern World*, Stanford, California, Stanford University Press, 1965, în special contribuțiile lui Raymond Aron, Bertram Wolfe și Boris Souvarine; Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1976; Isaac Deutscher, *Marxism, Wars and Revolutions: Essays from Four Decades*, Verso, Londra, 1984.
9. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, Londra, Merlin Press, 1971; Georg Lukács, *A Defense of „History and Class Consciousness“:*

Tailism and the Dialectic, cu o introducere de John Rees și o postfață de Slavoj Žižek, Verso, Londra, 2000.

10. Robert C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader*, ediția a II-a, W.W. Norton, New York – Londra, p. 145.
11. Vezi „Reflections on the Changing Role of the Party in the Totalitarian Polity", epilogul la Leonard Shapiro, *The Communist Party of the Soviet Union*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, Vintage Books, New York, 1971. Merită menționat faptul că Shapiro a ales ca motto pentru capodopera sa cuvintele lui Alexis de Tocqueville: „Cel care caută în libertate altceva decât Libertatea însăși este sortit servituții".
12. Cohen (ed.), *Communism, Fascism, and Democracy*, p. 317.
13. Benito Mussolini, „The Doctrine of Fascism", in *Ibidem*, pp. 328-339.
14. Robert Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler: The Age of Social Catastrophe*, Alfred A. Knopf, New York, 2007; Aleksandr N. Iakovlev, *A Century of Violence in Soviet Russia*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2000; Richard Pipes, *Communism: A History*, Modern Library, New York, 2003.
15. Tucker, *Marx-Engels Reader,* p. 84.
16. Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945*, Penguin Press, New York, 2005, p. 831 [ed.rom.cit., p. 757 – n.tr.].
17. Anne Applebaum, „The Worst of the Madness", *New York Review of Books*, 28 octombrie 2010.
18. Robert C. Tucker, „Stalin, Bukharin, and History as Conspiracy", in *The Soviet Political Mind: Stalinism and Post-Stalin Change*, ediție revizuită, W.W. Norton, New York, 1971, pp. 49-86.
19. Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, 1930-1954, ediție îngrijită de Jerome Kern, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, pp. 203-205.

Indice